UNTERRICHT IN DER CHRISTLICHEN RELIGION

Albrecht Ritschl

Unterricht

in der

christlichen Religion.

Von

Dr. Albrecht Ritschl,

K. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität Göttingen.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1875.

Unterricht

in der

christlichen Religion.

Von

Dr. Albrecht Ritschl,

K. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität Göttingen.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1875.

Otto Rasemann

in Halle a. S.

gewidmet.

Vorrede.

Diesen Unterricht in der christlichen Religion habe ich zum Gebrauch in der obersten Klasse der evangelischen Gymnasien bestimmt. Derselbe weicht von den üblichen Lehrbüchern in dem Maaße ab, als er sich von dem Schema der lutherischen Dogmatik entfernt, welche regelmäßig auch zum Religionsunterricht in den höheren Schulklassen als geeignet geachtet wird. Ich hege nun den Wunsch, daß man sich zum Gebrauche dieses Compendiums in der Schule aus zwei Gründen bestimme. Einmal ist dasselbe wirklich Religionsunterricht und nicht Theologie; zweitens bietet es die vollständige Gesammtanschauung vom Christenthum dar, welche in der hergebrachten Dogmatik nicht entfaltet wird. Gerade die Anschauung von dem Christenthum als einem Ganzen halte ich für einen nothwendigen Theil der Gymnasialbildung und für eine unumgängliche Ergänzung der übrigen Zweige derselben.

Indessen abgesehen von dieser nächsten und directen Bestimmung der Schrift nehme ich für dieselbe die Beachtung der Fachgenossen in Anspruch. Während nämlich die hergebrachte Dogmatik nur eine lockere Verbindung einzelner Lehren ist, die von verschiedenen Standpunkten aus entworfen sind, und zwar von solchen aus, welche außerhalb des Christenthums selbst liegen, so ist diese Darstellung der christlichen Religion in allen ihren Theilen vom Standpunkte der mit Gott versöhnten Gemeinde aus aufgefaßt und von

keinem andern. In derselben Weise ist schon meine positive Darstellung der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" angelegt. Ich hoffe nun, daß die compendiarische Form dieses „Unterrichts" die Einsicht in den wirklichen Grund meiner Abweichung von überlieferten Mustern der Theologie erleichtern wird; meine aber auch, daß die Lehrer, welche diese Schrift in Gebrauch nehmen, jenes Werk nicht werden unbeachtet lassen dürfen.

Göttingen, den 25. October 1875.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

§ 1—4. Einleitung . . . . 1.

Erster Theil. Die Lehre von dem Reiche Gottes.

A. Das Reich Gottes als religiöse Idee.

§ 5—10. Das Reich Gottes als der Zweck der christlichen Gemeinde . 3.
§ 11—18. Der Gedanke Gottes . . . . 8.
§ 19—25. Christus als der Offenbarer Gottes . . . . 16.

B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke.

§ 26. 27. Der Umfang des Reiches Gottes . . . . 23.
§ 28. Der sittliche Beruf . . . . 24.
§ 29. 30. Ehe und Familie . . . . 26.
§ 31—33. Recht und Staat . . . . 27.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 34—42. Sünde, Uebel, göttliche Strafe . . . . 29.
§ 43—48. Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung . . . . 35.
§ 49—54. Christus als der Versöhner der Gemeinde . . . . 40.

Dritter Theil. Die Lehre vom christlichen Leben.

§ 55—59. Die Heiligung aus dem heiligen Geiste und die christliche Vollkommenheit . . . . 46.
§ 60—62. Die religiösen Tugenden . . . . 51.
§ 63. 64. Sittliche Tugend und Pflicht . . . . 55.
§ 65—68. Die sittlichen Tugenden . . . . 56.
§ 69—71. Sittengesetz, Pflicht, Erlaubniß . . . . 59.
§ 72—75. Die sittlichen Pflichtgrundsätze . . . . 63.
§ 76. 77. Das ewige Leben als jenseitiges . . . . 67.

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

		Seite.
§ 78—81.	Das Gebet und die Kirche als die Gebetsgemeinschaft . . .	69.
§ 82. 83.	Wort Gottes und Sacramente	73.
§ 84—87.	Die Kirche in der Geschichte	75.
§ 88.	Die Kirche als Gegenstand des Glaubens	81.
§ 89.	Die christliche Taufe	82.
§ 90.	Das Abendmahl des Herrn	83.

Einleitung.

§ 1.

Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besondern Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist, so muß der ihr eigenthümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Werthschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christenthums richtig verstanden werde. Eine Lehrdarstellung, welche eines oder das andere dieser Glieder bei Seite setzt, wird fehlerhaft ausfallen.

§ 2.

Das Christenthum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein, welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt. — Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntniß Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christenthum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntniß seines Vaters zuschreibt [a]), und indem sie ihre Erkenntniß Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott selbst sich erkennt [b]). — Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes [c]).

a) Mt. 11, 27.
b) 1 Kor. 2, 10—12.
c) Mt. 28, 19.

§ 3.

Das Verständniß des Christenthums wird nur dann dem Anspruch desselben auf Vollkommenheit (§ 2) gerecht werden, wenn es vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus unternommen wird. — Weil aber im Laufe der Geschichte derselbe mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der heiligen Schrift schöpfe. — Dieser Grundsatz bezieht sich direct auf die im Neuen Testament gesammelten Urkunden des Christenthums, zu welchen sich die Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament als unumgängliche Hülfsmittel des Verständnisses verhalten. Jene nun begründen das sachgemäße Verständniß der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christenthum als katholisch ausgeprägt haben.

§ 4.

Der Unterricht in der christlichen Religion muß so eingetheilt werden, daß die in § 1 aufgestellten Bedingungen gewahrt werden. Auch der Theil der Lehre, welcher auf das Leben des einzelnen Christen sich beziehen soll, wird von den gemeinschaftlichen Bedingungen der Religion und der sittlichen Ausbildung beherrscht sein, welche in den vorangehenden Theilen direct aufgezeigt werden. Der Unterricht in der christlichen Religion zerfällt in die Lehren

1. von dem Reiche Gottes;
2. von der Versöhnung durch Christus;
3. von dem christlichen Leben;
4. von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

Erster Theil. Die Lehre vom Reiche Gottes.

A. Das Reich Gottes als religiöse Idee.

§ 5.

Das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck [a]) der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde [b]), und ist das gemeinschaftliche Product derselben [c]), indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden [d]).

a) Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mc. 1, 15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet (Lc. 11, 2; Mt. 6, 10).

b) Indem Christus in seinem Offenbarungsberufe thätig ist, verwirklicht er das Reich Gottes (Mt. 12, 28); um dessen Aufgabe für die Menschen zu sichern, beruft er die zwölf Jünger, damit sie um ihn seien (Mc. 3, 14; Lc. 12, 32), die Geheimnisse des Reiches Gottes erfahren (Mc. 4, 11), und in dieselbe Gemeinschaft mit Gott eintreten, die er selbst behauptet (Joh. 17, 19—23); gemäß dieser Bestimmung unterscheidet er sie, die Söhne Gottes, als eigenthümliche Religionsgemeinde von der israelitischen Gemeinde der Knechte Gottes (Mt. 17, 24—27).

c) Die Gleichnißreden (Mc. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachsthum des Getreides u. dergl. sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Product der Menschen an, welches aus deren Selbstthätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird.

d) Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16—20; 13, 33; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11). In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18). Zum Frieden vgl. Mc. 9, 50; Röm. 12, 18; 14, 19; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 13; Hebr. 12, 14. Zur Freude und Seligkeit vgl. Gal. 5, 22; Jak. 1, 25. Luthers Katechismus, zweites

Hauptstück, zweiter Artikel: „— daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit".

§ 6.

Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi das Reich Gottes hervorbringen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten [a]). Die Erweiterung dieses Begriffs auf alle Menschen als Menschen d. h. als geistige Wesen, stellt das Reich Gottes zunächst in Gegensatz zu den engeren sittlichen Gemeinschaften (§ 8), welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen und die natürliche Bedingtheit ihrer gemeinsamen Thätigkeiten eingeschränkt sind [b]). Das Gesetz der Liebe aber erscheint als das Gegentheil der blos privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft [c]), und überbietet den Grundsatz der persönlichen Achtung der Anderen, welcher im mosaischen Dekalog ausgeführt ist [d]).

a) Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mc. 12, 28—33) bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1 Joh. 4, 19—21; 5, 1—3).

b) Der Nächste ist nicht mehr blos der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der Genosse eines feindlichen Volkes (Lc. 10, 29—37); also ist die Liebe gegen den Feind in ihren überhaupt statthaften Erweisungen in die alle Menschen umfassende Liebe des Christen eingeschlossen (Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 14. 20. 21). Die regelmäßige Aufgabe ist freilich die Liebe zu den Brüdern (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Thess. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1); da aber die christliche Gemeinde die eigentliche Form ist, in welcher Glieder der verschiedenen Völker zu der sittlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe verbunden werden, so ist der Umkreis des Reiches Gottes auch in dieser Vorschrift auf alle Menschen als Menschen ausgedehnt (Gal. 3, 28; 5, 6; 1 Kor. 7, 19; Kol. 3, 10. 11).

c) Die Verzichtleistung auf die eigenen Rechte, welche aus dem Gesetze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38—42; auch der Böse V. 39. muß als ein Bruder verstanden werden).

d) Der mosaische Dekalog schreibt außer der Ehrerbietung gegen die Aeltern die negative Achtung der persönlichen Rechte jedes Andern

vor, nämlich daß man die Beschädigung derselben unterläßt (2 Mos. 20, 12—17). Diese Achtung ist immer die Voraussetzung der positiven Achtung, die in der Liebe zu den Anderen sich vollendet (Röm. 12, 10); diese findet ihre Erscheinung in der positiven Förderung des Wohles Aller, also in der Bethätigung des Gemeinsinnes (Röm. 12, 16. 17; 15, 7; Phil. 2, 2—4; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 11; Hebr. 10, 24; 1 Petr. 3, 8). Indem der Dekalog in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt erscheint (Jak. 3, 8—11; Röm. 13, 8—10), hat dieses eben einen weitern Umfang als die Verbote jenes.

§ 7.

Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesammtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen Religion entsprungen, welche deren ursprüngliche Zweckbestimmung bezeichnen [a]). Dieselben sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Propheten zu der Aussicht erhoben worden, daß in Folge des übernatürlichen Gerichtes Gottes die Gottesherrschaft an der Gerechtigkeit des sittlich gereinigten israelitischen Volkes verwirklicht und auch von den heidnischen Völkern anerkannt werden wird [b]). Diese Idee unterscheidet sich von der gleichnamigen heidnischen Bezeichnung der Götter als Könige theils durch den Hintergrund der freien Weltschöpfung durch Gott, theils durch den humanen Inhalt des entsprechenden Gesetzes (§ 6, d), und erzeugt eben deshalb die Aussicht auf die religiöse und sittliche Vereinigung der Völker. Der christliche Sinn des Gedankens überschreitet dessen alttestamentliche Form insofern, als die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und den ceremoniellen Bedingungen frei gestellt wird, in denen der alttestamentliche Gedanke und die jüdische Hoffnung befangen blieb [c]).

a) Der einzige Gott, welcher die Welt geschaffen hat und deshalb der König aller Völker ist (Jer. 10, 10—16; Ps. 47; 97; 103, 19—22), will im Besondern das von ihm erwählte Volk als König leiten, unter der Bedingung, daß es den Bundesvertrag durch Gehorsam aufrecht erhält (2 Mos. 19, 5. 6; Richt. 8, 23; Jes. 33, 22). Als Herrscher verwaltet Gott das Recht unter allen Völkern (Ps. 9, 8. 9; 1 Sam. 2, 2—10; Jes. 3, 13), insbesondere aber in dem erwählten Volk, theils indem er als Heerführer dessen Recht gegen die

anderen Völker durchführt (2 Mos. 7, 4; Ps. 7, 7—14; 76, 5—10; 99, 1—5), theils indem er den einzelnen Gerechten gegen ihre frevelhaften Bedränger Recht verschafft (Ps. 35; 37; 50).

b) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—4; Jer. 3, 14—18; 4, 1. 2; Jes. 42, 1—6; 51, 4—6; 56, 6—8.

c) Mc. 10, 42—45; 12, 13—17; 2, 27. 28 (vgl. mit Jes. 56, 2—5); Mt. 17, 24—27.

§ 8.

Das Reich Gottes, welches unter den angegebenen Bedingungen (§ 5—7) die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit darstellt, ist übernatürlich, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volksthum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugniß des Handelns aus dem Beweggrund der allgemeinen Liebe, also wie es in der Welt zu Stande kommt, ist überweltlich, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und getheilten Daseins versteht. Deshalb kann es auch fortbestehen, wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 77).

§ 9.

Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen und gestifteten Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der Liebe in keinem Falle jemals für die Beobachtung der Anderen vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar und Gegenstand des religiösen Glaubens [a]). Insbesondere deckt sich sein wirklicher Bestand nicht mit dem Bestande der Gemeinde, insofern sich dieselbe in sinnenfälligem Gottesdienst als die Kirche darstellt [b]).

a) Lc. 17, 20. 21; Hebr. 11, 1.

b) Der Name der Gemeinde (Ekklesia, hebr. kahal) ist wegen dieser Uebereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch

direct auf den sinnenfälligen Gottesdienst (Opfer, Gebet) bezogen (§. 81). Innerhalb ihrer ist es schon von Jesus (Mt. 18, 15—17) vorgesehen, daß ein Mitglied von der Liebespflicht gegen das andere entbunden werden kann. Liebesübung und gemeinsamer Gottesdienst nämlich sind die verschiedenartigen Thätigkeiten der christlichen Gemeinde, welche ihr darum auch in verschiedenem Umfang zukommen können. Deshalb ist es falsch, die Kirche in irgend einem Sinne gleich dem Reich Gottes zu setzen oder ihr diesen Titel beizulegen. Am meisten falsch ist es, sie wegen einer bestimmten rechtlichen Verfassung als das Reich Gottes zu bezeichnen, was die römisch-katholische Kirche seit Augustin für sich in Anspruch nimmt.

§ 10.

Die Gleichheit aller Menschen als solcher, ohne daß der Unterschied der Nation und des Standes an ihnen beachtet würde (§ 6, b), und die Aufgabe der allgemeinen Menschenliebe sind schon im Kreise des classischen Heidenthums erkannt worden. Hellenische Dichter setzen den Sklaven dem Freien gleich [a]). Stoische Philosophen bezeugen die Verwandtschaft aller Menschen und leiten aus dem Begriff der menschlichen Natur die Tugenden ab, welche zur Herstellung der umfassendsten menschlichen Gemeinschaft führen sollen [b]), ohne den Gedanken an Gott dabei mitwirken zu lassen. Nichts desto weniger ist es Thatsache, daß die Umwandlung der menschlichen Gesellschaft nach jenen Gesichtspunkten nicht vom Stoicismus sondern vom Christenthum ausgegangen ist. Dieses erklärt sich aus zwei Gründen. Erstens folgt aus dem Begriff der menschlichen Natur, je nachdem die ihn ausfüllende erfahrungsmäßige Anschauung beschaffen ist, ebenso leicht auch das Gegentheil von dem, was die Stoiker daraus ableiteten. Zweitens ist eine Erkenntniß allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Thätigkeit hervorzurufen und zu organisiren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniß des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird [c]). Demgemäß sind die dem Stoicismus und dem Christenthum gemeinsamen Grundsätze erst auf dem Boden des letztern fruchtbar geworden, weil sie hier in den besondern Verpflichtungsgrund der besondern religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maaßstab [d]) für dieses Verhältniß ist aber der Gedanke

des überweltlichen übernatürlichen Gottes. An ihn also und nicht an einen schwankenden Begriff von der Natur des Menschen wird die gemeinschaftliche Praxis der Humanität um so gewisser geknüpft sein, als die in ihr bezweckte Verbindung der Menschen als Menschen das Gepräge der Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit an sich trägt (§ 8).

a) Menander: „Schlecht wird der Sklave, lernt er jedem Dienste sich — gehorsam fügen; gebt nur freies Wort dem Knecht, — so wird er sicher der Guten Bester". „In freiem Geiste diene und du dienest nicht". — Philemon: „Auch wer ein Sklav ist, Herrin, um nichts weniger — ist der ein Mensch doch immer, da er Mensch ja ist". „Wenn einer Sklav auch ist, er hat das gleiche Fleisch; — denn niemals schuf als Sklaven einen die Natur, — es ist das Glück nur, das den Körper in Knechtschaft stieß".

b) Antiochus von Askalon bei Cicero de finibus bonorum et malorum V. 23, 65: In omni honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae: quae animi affectio, suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens, iustitia dicitur. Uebereinstimmend spricht sich Seneca aus. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmidt, die bürgerl. Gesellschaft in der altrömischen Welt S. 306.

c) Diese Behauptung ist identisch mit der gegen Kant's Moralprincip gerichteten Einwendung, daß es in keinem wirklichen Falle des sittlichen Handelns einen kategorischen Imperativ gebe; sondern daß in jedem einzelnen Falle ein hypothetischer Imperativ gelte.

d) Ueber den abgeleiteten und uns näher stehenden Maaßstab dieses Verhältnisses s. unten § 19.

§ 11.

Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe [a]). Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Culturreligionen in irgend einem Maaße feststeht, nämlich daß Gott geistige Person

ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art [b]), daß er nicht mit Natur behaftet [c]), daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidenthums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille [d]).

a) 1 Joh. 4, 8. 16.

b) 1 Sam. 2, 2; Jes. 45, 18. 21. 22; 2 Mose 20, 2. 3. Die alttestamentliche Vorstellung von den Göttern der Heiden ist demnach entweder die, daß sie Nichts oder Eiteles sind (3 Mose 19, 4; 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; 8, 19), oder, sofern ihnen Dasein zugestanden wird, daß sie untergeordnete geschaffene Organe der Weltleitung des einzigen Gottes sind (5 Mose 4, 19; 10, 17; Ps. 95, 3; 96, 4; 1 Kor. 8, 5. 6). — Als der Einzige ist der wirkliche Gott der Heilige (1 Sam. 2, 2), der auf dem Wege des natürlichen Erkennens unerreichbar und über alle sinnenfälligen Berührungen erhaben ist.

c) 1 Mose 1; Jes. 45, 12; Mt. 11, 25. Daß Gott als der durchaus freie Wille sich selbst bestimmt, und als der Schöpfer Alles bestimmt, was zusammen die Welt ist, wird zu der Vorstellung vereinigt, daß Gott der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). — Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Erfahrung und Beobachtung hinaus, also auch über die hieran gebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntniß. Wenn man also eine deutliche Vorstellung von Natursachen und -wirkungen aus der Erfahrung bilden kann, so wird die Welterschaffung durch Gott nicht in Analogie mit den Natursachen richtig gedacht, sondern nur in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf unsere Zwecke gerichteten Willens.

§ 12.

Wie alle religiösen Welterklärungen (Kosmogonieen) so mündet nothwendig auch die biblische Vorstellung von der freien Erschaffung der Welt durch Gott in den Zweck der Menschen und in die Herstellung einer religiösen und sittlichen Gemeinschaft derselben mit Gott aus [a]). Dieser Gedanke wird im Christenthum näher dahin bestimmt, daß die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzwecke, daß ein Reich erschaffener

Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und unter einander bestehe[b]). Mit der Abzweckung der Welt auf Gott selbst oder auf seine Ehre (§ 11, d) steht die Abzweckung derselben auf das Reich Gottes in vollem Einklang, sofern man Gott gerade unter dem Begriff der Liebe erkennt[c]).

a) Dieser Zielpunkt aller religiösen Kosmogonieen ist nur der verallgemeinerte Sinn jeder besondern religiösen Weltbetrachtung. Jedesmal wenn wir im religiösen Urtheil ein sinnenfälliges Ereigniß in der Welt von Gottes Fügung ableiten, denken wir an einen auf uns gerichteten Zweck desselben, der über das Ereigniß selbst hinausgreift. Einen Zusammenhang von Ursachen und deren Wirkung denken wir in der wissenschaftlichen Erkenntniß gewisser Naturgrößen auch in der Form eines Zweckes. Aber in dem Zweck eines organischen Wesens (Pflanze, Thier), den es für sich selbst hat, denken wir mit keinem wissenschaftlichen Rechte eine nothwendige Zweckbestimmung desselben für den Menschen. Die wissenschaftliche Naturerkenntniß also bestimmt alle Gegenstände als gesetzliche Wirkungen von Ursachen, und die organischen Wesen zugleich nach ihrem Selbstzwecke; die religiöse Weltbetrachtung bestimmt alle Geschöpfe nach ihrer Zweckmäßigkeit für den Menschen (1 Mose 1, 26—31).

b) Der Satz ergiebt sich daraus, daß Christus der Herr über alle Dinge (Phil. 2, 9—11) und als der Zweck der Erschaffung der Welt (Kol. 1, 16) aufzufassen ist, daß er aber in dieser Beziehung nicht als vereinzelte Person, sondern so vorgestellt wird, wie er mit seiner zum Reiche Gottes bestimmten Gemeinde verbunden ist, welche deshalb an seiner Herrschaftsstellung über die Welt theilnimmt (1 Kor. 3, 21—23).

c) Die Liebe ist der stetige Wille, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Endzweck verfolgt. Diese Aneignung der Lebensaufgabe eines Andern bedeutet demnach nicht eine Verneinung, sondern eine verstärkende Bejahung unserer selbst. Was also Gott zum Zwecke der von ihm geliebten Gemeinde des Reiches Gottes wirkt, wirkt er zu seinem eigensten Zwecke, oder zu seiner Ehre, sofern dieser Zusammenhang von der Gemeinde des Reiches Gottes erkannt und anerkannt wird.

§ 13.

Als die Liebe wird Gott noch nicht begriffen, wenn man urtheilt, er schaffe die Welt dazu, daß die Menschen im Gebrauch der Naturdinge ihr natürliches und gesellschaftliches Dasein erhalten. Denn unter diesem Prädicat sind die Menschen nicht als gleichartig (§ 12, c) mit Gott vorgestellt. Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche nach deren höchster geistiger Bestimmung bemessen, oder nach dem Merkmale der vollständigen gegenseitigen Verbindung der Einzelnen durch das Handeln aus Liebe bestimmt ist. Daß also Gott sich als die Liebe offenbart, weist auf den Zusammenhang hin, daß Gott durch die Erschaffung und Leitung der Welt die Vereinigung der Menschheit zum Reiche Gottes bezweckt, und zwar als den Endzweck, der zu seiner eigenen Ehre gereicht. In diesem Gedanken ist nämlich die Menschheit überweltlich (§ 8) bestimmt, also in Gleichartigkeit mit Gott gedacht. Hiernach ist der Sinn des Namens „Vater" zu verstehen, unter welchem die Genossen des Reiches Gottes berechtigt werden Gott anzurufen [a]).

a) Mt. 6, 9; Röm. 8, 15.

§ 14.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem Reiche Gottes als Endzweck der Welt bewährt sich in dem Satze, daß der Rathschluß Gottes zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes vor Erschaffung der Welt gefaßt ist [a]). Die Ewigkeit Gottes, auf welche dieser Satz hinweist, wird jedoch nicht schon darin ausgedrückt, daß sein Dasein über das Dasein der Welt hinausreicht ohne Anfang noch Ende, und daß Gott deshalb einen andern Maaßstab der Zeit hat, als die Menschen [b]). Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, daß er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet [c]).

a) Eph. 1, 4—6. „Gott hat uns (die christliche Gemeinde) in Christus (als dem Herrn derselben) vor Grundlegung der Welt erwählt, um vor ihm heilig und vollkommen zu sein; indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus

auf sich selbst hin, nach dem Rathschluß seines Willens, zur Anerkennung der Ehre seiner Gnade."

b) Ps. 90, 2. 4.

c) Ps. 102, 26—28.

§ 15.

Die religiöse Anerkennung der Allmacht und der Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird [a]), hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären [b]), sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deswegen gewiß ist, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb vollendet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgerecht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hülfe in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen [c]).

a) Ps. 24, 1. 2; 115, 3; 135, 6; Ps. 139, 7—12.

b) In dieser Weise werden jene Eigenschaften Gottes verwendet, wenn der theologische Satz gebildet wird, daß Gott als die oberste Ursache in allen Mittelursachen gegenwärtig sei. Der Satz besteht jedoch in einer unklaren Verquickung religiöser und wissenschaftlicher Betrachtung. Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Naturursachen gleich machte. Die religiöse Naturbetrachtung aber beschränkt sich nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen als solcher, sondern unterwirft deren Zweckbeziehung auf die Menschen dem Willen Gottes (§ 12, a), welcher den Naturursachen gar nicht gleichartig ist.

c) Ps. 139 (im ganzen Zusammenhange bis V. 23. 24); 33, 13—19; 104; Hiob 5, 8—27; 11, 7—20; 36; 37.

§ 16.

Aus dem Gedanken der Allmacht Gottes entspringt zunächst die Empfindung der Geringfügigkeit des Menschen. Indem jedoch derselbe Gedanke zugleich den Eindruck der durchgehenden Hülfsbereitschaft (Güte, Huld, Gnade, Erbarmen) Gottes begründet [a]), empfängt dieselbe in der besondern Offenbarung des alten und

des neuen Bundes das eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit. Damit ist im A. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung der Menschen zum Heil bezeichnet, welche theils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt [b]), theils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll [c]). Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zwecke sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die Treue [d]). Deshalb ist auch im N. T. die Gerechtigkeit Gottes als der Maaßstab der eigenthümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird [e]), kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.

a) Ps. 145, 8. 9; 2 Mose 34, 6; Ps. 103, 8; Apgsch. 14, 15—17; Jak. 5, 11; Röm. 2, 4; 2 Kor. 1, 3.

b) Ps. 35, 23—28; 31, 2. 8; 48, 10—12; 65, 6; 143, 11. 12; 51, 16.

c) Jes. 45, 21; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1.

d) Hos. 2, 18—21; Sacharja 8, 8; Ps. 143, 1.

e) 1 Joh. 1, 9 (Ps. 51, 16); Röm. 3, 25. 26; Joh. 17, 25. 26; Hebr. 6, 10 (1 Kor. 1, 8. 9; 1 Theff. 5, 23. 24).

§ 17.

Die religiöse Betrachtung der Welt ist darauf gestellt, daß alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes stehen, wenn er den Menschen helfen will (§ 15). Demgemäß gelten als Wunder solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhülfe Gottes verbunden ist [a]), welche also als besondere Zeichen [b]) seiner Gnadenbereitschaft für die Gläubigen zu betrachten sind. Deshalb steht die Vorstellung von Wundern in nothwendiger Wechselbeziehung zu dem besondern Glauben an Gottes Vorsehung, und ist außerhalb dieser Beziehung gar nicht möglich [c]).

a) Ps. 105; 107; 71, 16—21; 86, 8—17; 89, 6—15; 98, 1—3; 145, 3—7; Hiob 5, 8—11.

b) Wunder und Zeichen Ps. 135, 8. 9; 2 Mos. 3, 12; 13, 9.

c) Mc. 5, 34; 10, 52; 6, 5. 6. — Man begeht eine vollständige Verschiebung der religiösen Vorstellung vom Wunder, wenn man sie von vornherein an der wissenschaftlichen Annahme von dem

gesetzlichen Zusammenhang aller Naturvorgänge mißt. Da diese Annahme außerhalb des Gesichtskreises der Männer des A. und N. T. liegt, so bedeutet das Wunder für sie niemals weder einen widernatürlichen Vorgang noch eine Durchbrechung der Naturgesetze durch göttliche Willkür. Deshalb ist der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinne der gnädigen Vorsehung Gottes durchaus vereinbar mit der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit des naturgesetzlichen Zusammenhanges der ganzen Welt. Wenn jedoch gewisse Erzählungen von Wundern in den biblischen Büchern gegen diese Regel zu verstoßen scheinen, so ist es weder eine wissenschaftliche Aufgabe, diesen Schein zu lösen oder ihn als Thatsache festzustellen, noch ist es eine religiöse Aufgabe, jene erzählten Ereignisse als göttliche Wirkungen gegen die Naturgesetze anzuerkennen. Man soll auch nicht seinen religiösen Glauben an Gott und Christus aus einem vorausgehenden Urtheil der Art schöpfen (Joh. 4, 48; Mc. 5, 11. 12; 1 Kor. 1, 22), zumal da jede Wundererfahrung schon den Glauben voraussetzt. Aus dem religiösen Glauben aber wird jeder an sich selbst Wunder erleben, und im Vergleich damit ist nichts weniger nothwendig als daß man über die Wunder grübele, welche Andere erfahren haben.

§ 18.

Die Weltregierung, d. h. die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der Welt übt Gott durch die Vergeltung aus. Dieser Rechtsbegriff findet, wie in allen religiösen Weltanschauungen, so auch im Christenthum Anwendung, weil mehrere seiner Merkmale den Beziehungen entsprechen, welche in jeder religiösen Weltbetrachtung festgestellt werden. Denn im Recht wie in der Religion handelt es sich um die Regelung der Stellung zur Welt, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werthe einnehmen sollen, ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates, resp. Gottes) verliehen oder anerkannt wird. Deshalb ist die Vorstellung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auch im Christenthum gebräuchlich [a]). Jedoch ist hier diese Vorstellung gewissen Schranken unterworfen, und wird nicht in allen ihren möglichen Folgerungen verwendet; vielmehr wird sie ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet. Nämlich **erstens** ist mit ihr kein Zugeständniß von Rechten der Menschen gegen Gott verbunden [b]), **zweitens** wird keine Aequivalenz zwischen

Lohn und Würdigkeit, Strafe und Unwürdigkeit [c]), drittens keine unmittelbare Congruenz zwischen Uebel und Schuld, Gütern und Güte der Menschen in den einzelnen Fällen zugestanden, wie sie von Gottes Macht erwartet werden könnte; sondern dieselbe wird erst der Zukunft resp. dem göttlichen Endgericht und dem jenseitigen Leben anheimgestellt [d]). Deshalb wird insbesondere der der vorchristlichen Urtheilsweise geläufige Schluß von hervorragendem Unglück auf hervorragende Schuld abgewiesen [e]), und die Wahrscheinlichkeit vorbehalten, daß gerade mit religiöser und sittlicher Würdigkeit ein hohes Maaß von weltlichem Uebel zusammentrifft [f]). Endlich aber wird eine Betrachtungsweise eröffnet, welche an die Stelle des im menschlichen Rechte gesetzten mechanischen Verhältnisses zwischen Lohn (Strafe) und Würdigkeit (Unwürdigkeit) ein organisches Verhältniß von Grund und Folge setzt [g]). Die Geltung dieser Regel in allen Fällen kann freilich erst am Ende vollständig durchschaut werden. Im Laufe der Geschichte sind die deutlichen Proben dieser Regel von einem undurchsichtigen Gewebe gerade entgegengesetzter Fälle umgeben. Der christliche Glaube aber läßt sich durch die scheinbar ziellosen Verwickelungen der Gegenwart, und durch die Leiden der Gerechten unter der Schuld der Ungerechten an der folgerichtigen Leitung der Welt durch Gott nicht irre machen [h]), weil er auch an diesen Erfahrungen die im Reiche Gottes vorgezeichnete sittliche Solidarität des menschlichen Geschlechtes erprobt [i]).

a) Mt. 5, 12; 6, 1. 2; 1 Kor. 3, 8; 2 Theff. 1, 8. 9; Hebr. 10, 29.

b) Hiob 41, 3; Röm. 11, 35. — Ueberhaupt bewegt sich die in den biblischen Urkunden entworfene Anschauung vom menschlichen Leben in dem Rahmen, welchen die Bundesgnade Gottes festgestellt hat. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes für die an den gerechten Menschen zu übende Vergeltung angerufen wird (Pf. 7, 9—11; 17, 3; 58, 12; 139, 23; 2 Theff. 1, 5—7), so ist dadurch blos scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältniß bezeichnet. Denn die Gerechtigkeit Gottes bedeutet auch in diesen Fällen nur die folgerechte Vollendung des Heiles der Frommen (§ 16), welche sich jedoch als Vergeltung darstellt, da sie sich nach einem Bestande von Unschuld und Gerechtigkeit richtet, der in den Menschen vorgefunden wird. Eigentlich ist die Vergeltung für die Frommen Wirkung der Gnade Gottes (Pf. 62, 13), die für die Bösen ist deren Ausschluß von der (Gnaden-)

Gerechtigkeit (69, 25—29). Lohn und Strafe sind nicht als Anwendungen der Gerechtigkeit Gottes coordinirt, sondern nur als erscheinende Acte seiner Gerichtsübung, d. h. Weltregierung (94, 1. 2; 58, 11. 12).

c) 2 Mos. 34, 7; Mt. 4, 12; Mc. 10, 29. 30. — Die göttliche Strafe in der dem A. T. geläufigen Darstellung als Zorn Gottes entbehrt des Merkmals der Aequivalenz schon deshalb, weil die Form des Affectes die genaue rechtliche Abwägung des Strafmaaßes ausschließt.

d) Die Dichter im A. T. sehen sich durchgehend in ihrer natürlichen Erwartung getäuscht, daß es den Gerechten gut, den Gottlosen übel ergehen müsse. Sie müssen sich begnügen, die Auflösung des umgekehrten Thatbestandes für die Zukunft von Gott zu erbitten. Deshalb wird die Herstellung der richtigen Ordnung auf die Erwartung des zukünftigen Gerichtes Gottes fixirt, sowohl im A. wie im N. T.

e) Diesen Schluß zieht im Buche Hiob Eliphas (4, 7; 22, 4—11); dagegen Hiobs Versicherung seiner Gerechtigkeit (6, 28—30; 23, 10—12). Gegen jene Combination vgl. Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5.

f) Mt. 5, 11; Mc. 8, 34. 35; Phil. 1, 28. Vgl. unten §. 41.

g) Das Schema der Vergeltung im Endgericht (Röm. 2, 6—12; 2 Kor. 5, 10; 2 Theff. 1, 6. 7; Eph. 6, 8) wird überschritten durch die Analogie von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8). Der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen ist nur die entsprechende gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Im Vergleich damit kommen die zeitlich vorübergehenden umgekehrten Erfahrungen nicht in Betracht.

h) Röm. 11, 33—36. — Aus § 13 folgt das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltregierung, welches überall im A. wie N. T. festgestellt ist, daß alle Bestrafung oder Vernichtung der Bösen durch Gott als Mittel zur Durchsetzung des Heiles der Gerechten dient, nicht aber als ein diesem Zweck coordinirtes Mittel seiner Ehre oder Gerechtigkeit, wie es in Luther's und Calvin's Prädestinationslehre dargestellt wird.

i) Röm. 8, 17.

§ 19.

Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen ist zwar als allgemeine Regel schon außerhalb des Christenthums erkannt worden; dieselbe konnte aber als praktischer

Grundsatz nur wirksam werden, wenn sie mit einem besondern Beweggrunde verknüpft wurde. Diese Bedingung wird dadurch erfüllt, daß jene Aufgabe aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen Gemeinde erzeugt worden ist (§ 10). Da ferner jene Aufgabe über alle natürlich bedingten sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der christlichen Gemeinde ihren nothwendigen obersten Maaßstab an dem in § 11—18 entwickelten Gedanken des übernatürlichen Gottes. Nun ist aber auch die besondere Thatsache der Gemeinde, welche sich zu der Verwirklichung jener allgemeinen Aufgabe als des Reiches Gottes bestimmt, nicht naturgemäß gegeben, sondern dieselbe ist in ihrer Art immer nur als die positive Stiftung Christi begreiflich. Deshalb ist es zum Verständniß des Daseins dieser Gemeinde und für unsere richtige Theilnahme an derselben nothwendig, das bleibende Verhältniß anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet[a]).

a) In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Zoroaster, Mose), gleichgültig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den universellen Religionen (Buddhismus, Christenthum, Islam) das Bekenntniß zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Muhamed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der andern Religion.

§ 20.

Der geschichtliche Zusammenhang des Christenthums mit der Religion des A. T. (§ 7) bringt es mit sich, daß Jesus im Allgemeinen sich darstellt als von Gott gesendeten Propheten, der in den Rathschluß Gottes über die Welt und die Menschen eingeweiht ist[a]). Er stellt sich jedoch über alle vorangegangenen Propheten des A. T., indem er sich als den Sohn Gottes und als den verheißenen König aus David's Geschlecht (Christus, der Gesalbte) zu erkennen giebt[b]), welcher das Reich Gottes nicht erst vorzubereiten hat, sondern welcher das Werk Gottes treibt[c]), d. h. selbst unmittelbar die Gottesherrschaft über die neue Gemeinde von Söhnen Gottes ausübt und für die Zukunft begründet (§ 5. b).

Indessen wird durch den Anspruch auf die Würde des Christus der prophetische Beruf Jesu nicht aufgehoben, sondern nur modificirt, da er sein Herrenrecht nur durch die moralisch wirkende Rede und die dienstfertige Handlungsweise, nicht aber durch einen Zwang rechtsgültigen Urtheils wirksam macht [d]).

a) Mc. 6, 4; 9, 37; Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 44. Es fällt ebenfalls unter den Begriff des Propheten (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8), daß Jesus redet, was er von Gott gehört (Joh. 8, 26. 40; 15, 15) und gesehen hat (Joh. 6, 46; 8, 38).

b) Mc. 12, 1—9; 8, 29; 14, 61. 62; Joh. 4, 25. 26.

c) Joh. 4, 34; 17, 4.

d) Joh. 18, 36; Mc. 10, 42—45.

§ 21.

In der sittlichen Welt ist jede persönliche Auctorität durch die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und der treuen Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu für die christliche Gemeinde zunächst darauf, daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war [a]), daß er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat [b]), und daß er insbesondere die Uebel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebenso viele Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren [c]), in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat [d]).

a) Die Befähigung Jesu ist in seiner Behauptung der gegenseitigen Erkenntniß zwischen ihm selbst und Gott als seinem Vater ausgedrückt (Mt. 11, 27; Joh. 10, 15; vgl. Lc. 2, 49). Er kennt nicht Gott als seinen Vater, ohne sich selbst bewußt zu sein, daß gerade er von Gott zu der Gründung des Gottesreiches in einer neuen Religionsgemeinde berufen sei. Diese Ueberzeugung bürgt auch für alle anderen Seiten seiner geistigen Ausstattung zu diesem Berufe, weil alle Züge seines Lebens von der vollkommenen Gesundheit seines Geistes zeugen und jede Spur von Schwärmerei und Selbsttäuschung bei ihm fehlt.

b) Die Sündlosigkeit Jesu (Joh. 8, 46; — 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15) ist nur der negative

Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise im Beruf (Gehorsam Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), oder für die positive Gerechtigkeit, durch die Jesus allen anderen Menschen sich gegenüberstellt (1 Petr. 3, 18).

c) Hebr. 2, 18; 4, 15; Mc. 14, 33—36; 1, 13.

d) Der Grundsatz Mt. 11, 28—30. Die beiden griechischen Wörter *πραΰς καὶ ταπεινός* weisen auf den Gebrauch eines hebräischen oder aramäischen Wortes (anav) zurück, welches die Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmal ihres Leidens unter der Verfolgung der Gottlosen bezeichnet (Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 25, 9; 37, 11; 69, 32); der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* drückt aus, daß Jesus in seiner Gerechtigkeit bereit ist, alle unverschuldeten Leiden zu ertragen, welche aus den Gegenwirkungen gegen seine Berufsthätigkeit für ihn folgen. Hierdurch aber unterscheidet er sich der Art nach von den Frommen im A. T., welche stets von ihren nicht verschuldeten Leiden befreit zu werden streben.

§ 22.

Zur erschöpfenden Beurtheilung der Bedeutung Jesu kommt aber noch in Betracht, daß seine Berufsaufgabe oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, von ihm selbst erkannt wird als der eigentliche Endzweck Gottes in der Welt [a]). Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet [b]), bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu [c]). Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes, so daß die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes durch ihn vermittelt ist. Wenn man deshalb diese in ihrem eigenthümlichen Beruf thätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werthe schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue [d]). Dabei ist vorbehalten, daß diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, daß dessen

Glieder gegenseitig die Liebe üben [e]); indessen ist diese Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich.

a) Joh. 4, 34.

b) Joh. 10, 38; 14, 10; 17, 21—23; 10, 30.

c) Joh. 15, 9. 10; 17, 24. 26; 10, 17; 12, 49. 50.

d) Joh. 1, 14; 2 Mose 34, 6. 7. Vgl. §. 13.

e) 1 Joh. 2, 5; 4, 12. 16.

§ 23.

In jeder Religion wird nicht blos eine Art der Gemeinschaft mit Gott (oder mit Göttern) erstrebt und erreicht, sondern zugleich auch eine Stellung des Menschen zur Welt, deren Art in Uebereinstimmung mit dem die bestimmte Religion leitenden Gedanken von Gott steht. Der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen (§ 8) Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck der Welt ist, entspricht die Behauptung Jesu, daß ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist [a]). Die Bedeutung dieses Attributes wird nicht sicher gestellt, wenn man annimmt, daß Jesus in seinem offenbaren geschichtlichen Leben dasselbe nicht ausgeübt, sondern es habe ruhen lassen. Er hat es auch nicht blos indirect darin ausgeübt, daß er durch sein Handeln und Reden und durch seine Geduld im Leiden das Reich Gottes in seiner Gemeinde angebahnt hat, in deren weltgeschichtlichem Fortschritte seine Weltherrschaft erst zu Stande käme. Vielmehr hat er dieselbe direct geübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigenthümlichen Maaßstabe der Religion [b]), sondern auch gerade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden [c]). Denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewißheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines geistigen Lebens zu sichern [d]).

a) Mt. 11, 27.

b) Mt. 17, 24—27; 8, 11. 12; Mc. 12, 9.

c) Mt. 11, 28—30. Vgl. § 21, d.

d) Joh. 17, 1. 4. 5; 16, 16. 33. Demgemäß ist die Beur-

theilung der Lebensführung Jesu durch Paulus (Phil. 2, 6—8) nicht vollständig. Der Weg des Gehorsams bis zum Tode ist für Jesus nur scheinbar eine Erniedrigung unter seine Würde, aber in Wahrheit die Form seiner selbstthätigen Erhebung über die Welt und über die in derselben gewöhnlichen Maaßstäbe (Mc. 10, 42—45). Man wird nämlich durch die Erniedrigung im Dienen nur darum groß, weil man in dem gemeinnützigen Gehorsam (Phil. 2, 1—5) schon groß ist.

§ 24.

In der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufsthätigkeit Christi sind dieselben Acte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt[a]). Diese in der vollständigen Schätzung Jesu nothwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die Kirche die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Thätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigenthümliche Prädicate Gottes und als die eigenthümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden können. Sind aber die Gnade und Treue, und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes, so war es unter gewissen geschichtlichen Veranlassungen folgerecht, die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädicate seiner Gottheit sicher zu stellen[b]).

a) Im Sprachgebrauche der Apostel steht der alttestamentliche Gottesname „Herr" nur in Beziehung auf den auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11). Indessen ist diese Vorstellung nur unter der Bedingung verständlich, daß das Attribut auch als wesentlicher Charakterzug in dem geschichtlichen Leben Christi erkennbar ist (§ 23). Einen andern Spielraum aber hat diese Herrschaft Christi über die Welt nicht, als welcher durch die Kraft des Willens behauptet wird, der sich auf den überweltlichen Liebeszweck Gottes richtet. Zur Weltschöpfung setzen die Apostel Christus auch nur in die Beziehung, daß weil er den Zweck der Welt, das Reich

Gottes und die Ehre Gottes, in sich typisch umfaßt, er in dem göttlichen Schöpferwillen den Mittelgrund zur Erschaffung der Welt bildet (Kol. 1, 15. 16; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 1—13). Diese Combination aber führt auf den Boden der eigentlichen Theologie hinüber, und hat keine directe und praktische Bedeutung für den religiösen Glauben an Jesus Christus.

b) Dabei ist vorbehalten, daß die Gottheit Christi nicht als Ausdruck eines absoluten Abstandes seiner Person von den Gliedern seiner Gemeinde verstanden werde. Vielmehr ist jenes Attribut ursprünglich so gemeint, daß die Gottheit Christi für die Vergottung der ganzen menschlichen Natur unmittelbare Bürgschaft leiste. Wie sich diese Rücksicht an der obigen Darstellung bewährt, vgl. unten § 54, c.

§ 25.

Die in § 20—24 vorgetragene Beurtheilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines thätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen. Jener geschichtliche und dieser religiöse Maaßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken[a]), so gewiß die Absicht Christi der Gründung der Gemeinde galt, von welcher er als der Sohn Gottes in religiösem Glauben anerkannt sein wollte. Ist nun diese Absicht in irgend einem Maaße geschichtlich verwirklicht, so ergiebt sich, daß die vollkommene geschichtsgemäße Schätzung Christi nur seiner religiösen Gemeinde möglich ist, und daß diese Schätzung in dem Maaße religiös richtig sein wird, als seine Gemeinde ihrer geschichtlich unzweifelhaften Aufgabe treu bleibt. Demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt[b]) und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt[c]). Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Auferweckung und Erhöhung Christi zu göttlicher Macht, welches im religiösen Glauben seiner Gemeinde anerkannt wird[d]), als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist[e]).

a) Man erreicht eine völlige Verschiebung der Aufgabe und bringt es nur zur Zerrüttung des beabsichtigten Verständnisses, wenn man

den Grundsatz befolgt, daß die geschichtliche Erkenntniß Christi erst in dem Maaße möglich sei, als man sich der religiösen Pietät gegen ihn entzieht.

b) Dazu gehört, daß sein Tod nicht als die berechtigte Strafe der Blasphemie, wie ihn seine Gegner beabsichtigten, auch nicht als die Folge eines schwärmerischen Wagnisses, sondern als der Abschluß seiner Berufsaufgabe beurtheilt wird, auf welchen er mit pflichtmäßigem Entschlusse einging, weil er darin die ihm geltende Fügung Gottes erkannte. Diese von den Aposteln ausgesprochene Deutung des Todes Christi bezeichnet also das richtige und vollständige Verständniß des in jenem Ereigniß abgeschlossenen Lebens-Gehorsams Christi. Vgl. unten § 50, c.

c) Gal. 2, 20; 3, 27; Röm. 6, 5. 11; 8, 2. 10; 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12.

d) Röm. 10, 9; 1 Kor. 15, 3—20; 1 Petr. 1, 3; 3, 21. 22; Hebr. 13, 20. 21.

e) Mc. 14, 62; Joh. 10, 17. 18; 17, 4. 5. Vgl. § 23, d.

B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke.

§ 26.

Indem das Reich Gottes als der gemeinschaftliche Zweck der christlichen Gemeinde (§ 5) gesetzt ist, ist die Befähigung ihrer Glieder zu der ihm entsprechenden Handlungsweise zugestanden [a]). Die Liebe, welche zugleich das allgemeine Gesetz und den subjectiven Beweggrund des Handelns im Reiche Gottes bildet (§ 6), hat ihre Bedeutung darin, daß sie die sittliche Selbständigkeit des Einzelnen und die Erzielung der innigsten wie der weitest greifenden Verbindung mit den Anderen zusammenfaßt (§ 12, c). Vermöge dessen überbietet nicht nur die im Christenthum aufgegebene Liebe zum Nächsten das menschliche Wohlwollen, welches die natürlich-sittlichen Gemeinschaften begründet (§ 6. 8), sondern sie erprobt auch ihre Vollständigkeit, indem sie auf die Feinde bezogen wird [b]).

a) Diese Voraussetzung, welche aller Erziehung zu Grunde liegt, kann im vorliegenden Falle nicht dadurch gestürzt werden, daß man an die menschliche Sündhaftigkeit erinnert. Denn die christliche Gemeinde, deren sittliche Aufgabe erörtert wird, ist hier mit vollem Rechte so gedacht, daß ihre Glieder nicht mehr auf den allgemein sündigen

Willen gestellt sind, sondern denselben in der Versöhnung mit Gott (§ 46) aufgegeben haben.

b) Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 20. Die Zumuthung ist nichts weniger als widersinnig. Denn die Specialisirung dieser Vorschrift drückt aus, daß man den Feind nicht in den Zwecken unterstützen soll, in denen er unserem Lebenszwecke zuwider handelt. Aber die Menschenwürde soll in ihm geachtet und die Bereitschaft zur Versöhnung und zur Verzeihung erhalten werden. Die letztere (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25) ist die regelmäßige Pflicht gegen den Bruder, aber auch die höchste mögliche Erscheinung der Feindesliebe, welche den Feind dazu gewinnt, daß er Bruder werde.

§ 27.

Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engern Umfanges (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht. Im umgekehrten Falle, wenn man die christliche Aufgabe außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens erfüllen wollte, würde man dasjenige, was allgemein gültig sein soll, zu einer falschen Besonderheit, zu etwas Absonderlichem ausprägen [a]).

a) Dieser Fehler wird in der katholischen Ansicht begangen, daß das Mönchthum die eigentliche Tugend des Christen oder das Ideal des überweltlichen engelgleichen Lebens verwirkliche, gerade indem es aus den natürlichen Ordnungen der Sittlichkeit ausscheidet. Aber der Verzicht auf die Familie, das Privateigenthum und die völlige Selbständigkeit und Ehre (im Gehorsam gegen die Oberen) gewährleisten an sich keine positivere und reichere Entfaltung der sittlichen Gesinnung, sondern bedrohen dieselbe. Denn jene Güter sind geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung. Dem Fehler des katholischen Systems nähert sich auf diesem Punkt der pietistische Geschmack.

§ 28.

Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches

Gottes untergeordnet und direct auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird [a]). Die gemeinnützige Absicht, in welcher jede bürgerliche Berufsarbeit zu unternehmen ist, schließt das eigene Interesse an dem Erfolge derselben oder dem Erwerbe von Eigenthum nicht aus; dasselbe aber wird zu einem Beweggrunde der Selbstsucht, wenn es nicht in dieser sittlichen Auffassung des Berufes mit den gemeinsamen Zwecken ausgeglichen wird. Durch jene Schätzung der sittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes werden ferner die Versuchungen zur Selbstsucht überwunden, welche an sich an der Besonderheit jener Lebensgebiete haften [b]), und wird die katholische Annahme widerlegt, daß man nur in der Abgeschiedenheit von den weltlichen Berufsarten geistlich lebe [c]).

a) 1 Kor. 7, 20—24. Wenn hier selbst der Sklavenstand unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufes gestellt und so moralisch erträglich gemacht wird (1 Petr. 2, 18. 19), so gilt dieses auch von allen Arten freier Arbeitsthätigkeit. Ueber die Arbeit 1 Theff. 4, 11; 2 Theff. 3, 10—12; über den Gemeinsinn Phil. 2, 2—4; Röm. 12, 3—5. — Die Zumuthung Christi Mc. 10, 21 bezeichnet die Bedingung, unter welcher damals der Jüngerberuf auszuüben war, nicht aber die für alle Zeiten gültige Vorschrift des Mönchthums.

b) Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in bornirten Familiensinn, in Standeshochmuth, in Nationaleitelkeit.

c) Luther, an den Adel deutscher Nation: „Gleichwie die, so man jetzt geistlich nennt, von den anderen Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und das Sacrament sollen handeln, — das ist ihr Werk und Amt; also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe (d. h. geistliche Personen), und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein". De votis monasticis: Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monachi ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.

§ 29.

Die Deutung der Ehe als der Vereinigung von zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu Einer Person (Monogamie), welche in der alttestamentlichen Urkunde ausgesprochen ist, und welche Christus als die ursprüngliche Ordnung Gottes anerkennt [a]), zieht nicht nur die Folgerungen nach sich, daß Weib und Mann in der Ehe gleichen Werth und daß ihre Verbindung für das irdische Leben unauflöslich ist [b]), sondern bewährt sich auch daran, daß die aufopfernde Kraft der Nächstenliebe in diesem Verhältniß ihre gesteigertste und beseligendste Probe machen kann und soll [c]). Wenn dennoch dem Manne die Liebe und dem Weibe der Gehorsam zugemuthet wird [d]), so richtet sich diese Vorschrift nach dem Unterschiede der geistigen Art beider Geschlechter, welche das Weib dazu führt, dem Manne als dem Vertreter der beiderseitigen Gemeinschaft sich unterzuordnen.

a) Mc. 10, 6—8; 1 Mos. 2, 24. Apol. Confessionis Augustanae: Coniunctio maris et feminae est iuris naturalis. Porro ius naturale est ius vere divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae. Darum fällt auch die positive Ordnung der rechtskräftigen Eheschließung in den Bereich des Staates. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen, dieselbe trägt also nicht erst unter der Bedingung kirchlicher Einsegnung christlichen Charakter an sich.

b) Mc. 10, 9—12; 12, 25; 1 Petr. 3, 7. Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe treten schon früh auf Mt. 19, 9; 5, 32; 1 Kor. 7, 15.

c) Ephes. 5, 25—29.

d) Kol. 3, 18. 19; Eph. 5, 33; 1 Petr. 3, 1.

§ 30.

Indem die in der Ehe gesteigerte Erfüllung der Nächstenliebe sich in der Pflege und Erziehung der Kinder durch die Aeltern fortsetzt, so ist die Angehörigkeit der letzteren zum Christenthum schon durch ihre Abstammung von christlichen Aeltern festgestellt [a]). Sie erfüllen auch im Bereiche ihrer Erziehung ihre christliche Bestimmung durch den im Allgemeinen geziemenden Gehorsam gegen die Aeltern [b]). Die Kinder Eines Hauses sind als Geschwister darauf angewiesen, einerseits das Bewußtsein gegenseitiger Rechte zu entwickeln, andererseits besonders enge

Freundschaft unter einander auszubilden. In beiden Beziehungen dient ihr Verhältniß als die Schule für die nothwendige Betheiligung eines Jeden an der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und an dem allgemeinen sittlichen Verkehr. Denn die richtige Wirksamkeit in dem letztern ist gerade dadurch bedingt, daß die sittliche Eigenthümlichkeit eines Jeden durch den Erwerb von Freunden ergänzt und befestigt sei.

a) 1 Kor. 7, 14.

b) Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3.

§ 31.

Das Recht ist die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen, welche sich entweder auf Einzelzwecke (Privatrecht) oder auf gemeinsame Zwecke beziehen (öffentliches [Staats-, Criminal-] Recht) die jedoch engern Umfanges als der sittliche Endzweck des Reiches Gottes sind. Indem das Rechtsgesetz direct nur Handlungen regelt, so sind die dem Rechte gemäßen Handlungen nicht nothwendig und nicht immer der Ausdruck entsprechender Gesinnung, und deshalb ist das Rechtsgesetz möglicherweise von dem Zwange zum Rechthandeln bei rechtswidriger Gesinnung begleitet. Da aber das Recht vollständig als Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken und deshalb als ein Product sittlicher Art begriffen wird, so schließt die richtige sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für das Rechtsgesetz nothwendig in sich, und regelmäßig wird in der Rechtsgemeinschaft selbst auf die Gesinnung für das Recht bei Jedem gerechnet [a]).

a) Falsch ist also die im Mittelalter und noch bei Luther geltende Ansicht, daß man der Rechtsordnungen entbehren könnte, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann Jeder aus Liebe das Rechte thun würde. Diese Ansicht verstößt gegen die nothwendige Gliederung und Abstufung der sittlichen Grundsätze für die verschiedenen Gebiete des Lebens, wodurch man sich vor Verschwendung der Kraft sichert. Der Gebrauch der Rechtsordnung erleichtert das thätige Leben in dem Maaße, als der stete Rückgang auf die höchsten denkbaren Maaßstäbe eine unnöthige Kraftanstrengung sein würde.

§ 32.

Deshalb ist die Rechtsordnung eines Volkes oder der Staat zwar an sich gleichgültig gegen das Christenthum als Gottesverehrung wie als Praxis des Reiches Gottes [a]); allein weiterhin

wird der Staat als Ordnung Gottes anerkannt und der Gehorsam gegen seine Rechtsgewalt als religiöse Pflicht vorgeschrieben [b]). Denn die Rechtsgemeinschaft ist als nothwendiges Mittel zur Sicherung der sittlichen Freiheit auch die unumgängliche Bedingung dafür, daß die Christen die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft lösen können [c]).

a) Mc. 12, 17.

b) 1 Petr. 2, 13—17; Röm. 13, 1—7.

c) Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand der Gesellschaft ist ein vollständiges Hinderniß der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Schon die Israeliten mußten das Nomadenthum aufgeben, um ihrer Religion zu leben, deren Grundverheißung der Gewinn des festen Wohnsitzes ist (1 Mos. 12, 1—3).

§ 33.

Demgemäß ist freilich die thätige Theilnahme am Staate, sofern sie aus dem Patriotismus und der allgemeinen Rechtsgesinnung entspringt, keine Thätigkeit, welche direct zum Reiche Gottes gehörte. Jedoch folgt aus § 32 nicht blos die Verträglichkeit des christlichen Lebens mit der thätigen Theilnahme am Staate, sondern die nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden [a]). Denn einerseits wird der Christ sich die Förderung der staatlichen Rechtsgewalt angelegen sein lassen, gerade um den Raum für das Streben nach dem Reiche Gottes zu gewinnen. Andererseits wird die durch das Interesse des Staates gebotene Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität auf das Streben nach dem Reiche Gottes gegründet und durch die Einsicht in die ihm entsprechende Sittlichkeit geregelt sein müssen, eine Einsicht, welche der Staatsmann in einem christlichen Volke nicht entbehren kann. — In dem Maaße nun, als diese Gesinnung die verschiedenen Völker erfüllt, wird sie die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken. So lange aber die Politik die Rechte eines Volkes oder Staates gegen Befeindung durch andere zu wahren hat, wird man freilich zu diesem Zweck niemals zum Gebrauche verbrecherischer Mittel berechtigt sein, ist jedoch auch nicht an die Regeln gebunden, welche für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen im Verhältniß zu seinem Staate und im Verkehr mit den anderen Menschen gelten.

a) Conf. Augustana I. 16. Die Einschränkung des pflichtmäßigen

Gehorsams gegen den Staat: Necessario debent Christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent obedire deo quam hominibus (act. 5, 29); — ist auf eine sehr entfernte Möglichkeit berechnet. Der angeführte Ausspruch des Petrus sichert vielmehr die Pflicht des christlichen Bekenntnisses direct gegen unberechtigte Hemmungen, welche von einer kirchlichen Obrigkeit, nicht aber gegen solche, welche vom Staate ausgehen.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 34.

Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung von Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Nach derselben beurtheilt jeder sich selbst insofern, als er in Wechselwirkung mit der Welt steht, nämlich mit demjenigen Gefüge menschlicher Geselligkeit, welches in allen denkbaren Abstufungen im Widerspruch mit dem im Christenthum erkannten Guten begriffen ist [a]).

a) Es ist unmöglich, daß man die dem Christenthum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntniß dessen gewinnt, was im Sinne des Christenthums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumuthung, daß man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfange erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christenthum verheißen wird.

§ 35.

Die Aufgaben des Reiches Gottes (in dem zweiten Abschnitt des ersten Theils) sind gestellt worden, weil gemäß dem religiösen Zusammenhange jener Idee (im ersten Abschnitt des ersten Theils) vorausgesetzt war, daß die Befähigung des Willens zum Guten für die Glieder der christlichen Gemeinde in der vollständigen Offenbarung Gottes als der Liebe gesichert ist (§ 22, e). Jetzt aber kommt in Betracht, daß das Reich Gottes als Product der christlichen Gemeinde (§ 5, c) im Werden begriffen, und daß es

deshalb auf allen Punkten mit den Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist, welches überall aus dem blos natürlichen Triebe des Willens entspringt. Denn auch das relativ Gute, welches der natürliche Wille erstrebt, und die relativen Güter, welche aus dem Zusammenwirken der Menschen außerhalb des Reiches Gottes erzeugt werden, erweisen sich als böse, sofern sie, bei der Berührung mit dem vollendeten Guten, nicht demselben bereitwillig untergeordnet werden und der Berichtigung durch dasselbe sich fügen. Indem also freilich jeder, der von christlichen Aeltern abstammt, in die Gemeinde Christi hinein geboren wird (§ 30, a), so wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem sein natürlicher Wille nicht von selbst entgegenwirkt [a]).

a) Die Behauptung Augustin's von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammniß durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt. Paulus gewinnt durch schulmäßige Auslegung der Urkunde vom Sündenfall nichts mehr als die Ueberzeugung, daß das allgemeine Verhängniß des Todes über die Menschen die Folge der Sünde der ersten Menschen war, und daß deren Nachkommen gesündigt haben, indem jenes Verhängniß schon für sie galt (Röm. 5, 12—19). Weder Jesus noch irgend einer der Männer des Neuen Testaments deutet an oder setzt voraus, daß die Sünde schon durch die natürliche Erzeugung allgemein sei; die Aussprüche im Alten Testament aber, welche sich dieser Annahme nähern (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4; 15, 14), sind an sich nicht lehrhafter Art, und nicht geeignet, die christliche Vorstellungsweise zu regeln.

§ 36.

Man beurtheilt Handlungen oder sonstige Willensäußerungen als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, endlich als Verbrechen, sofern dieselben in Widerspruch mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten. Diese Willensäußerungen, aber auch schon die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen unterliegen der religiösen Beurtheilung als Sünde, sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen und dadurch dem Endzweck und der Ehre Gottes selbst (§ 12) zuwiderlaufen [a]). Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind

Sünden, durch welche man die an sich berechtigten Zwecke engern Umfanges in Widerspruch mit den je höheren Zwecken setzt, also die § 28, b bezeichneten Fälle.

a) 1 Mos. 8, 21; Mt. 5, 28; Gal. 5, 16—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Tit. 3, 3. — 1 Thess. 4, 3—8; Lc. 15, 21; 1 Kor. 6, 18—20; 8, 12.

§ 37.

Nur die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Sündigens ist darin begründet, daß der menschliche Wille, der sich nach dem erkannten Guten bestimmen soll, eine immer werdende Größe ist, mit dessen Wirksamkeit von Anfang an auch nicht die vollständige Erkenntniß des Guten verbunden ist. Eine allgemeine Nothwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus irgend einer Zweckbestimmung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden [a]). Die Thatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmäßig dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. Daher kommt es, daß sich ein Maaß von Selbstsucht in Jedem bildet, schon bevor die Klarheit des allgemeinen Selbstbewußtseins in ihm hervortritt.

a) Deshalb ist die Sündlosigkeit Jesu (§ 21, b) nicht im Widerspruch mit seiner menschlichen Art.

§ 38.

Abstufungen der Sünde erscheinen in der Vergleichung zwischen einer einzelnen Handlung und dem Hange oder der Gewohnheit zu sündigen, zwischen der fahrlässigen und der vorsätzlichen sündigen Handlung, zwischen dem unreifen in der Entwickelung befindlichen und dem in seiner Art fertigen Charakter, zwischen der vorsichtigen Selbstsucht, der ungezügelten Leidenschaft, dem Laster, dem Hochmuth, der Bosheit. Obgleich diese Formen in dem Begriff des Widerspruchs gegen das Gute zusammentreffen, so bezieht sich ihre Abstufung auf das Maaß ihrer Gemeinschädlichkeit und der bei ihnen noch vorhandenen Fähigkeit zur Besserung und Bekehrung [a]).

a) Diese Abstufung ist angedeutet 1 Joh. 5, 16. 17. Sie kommt

ferner zur Geltung, wenn Jesus die Sünde oder die Welt bald als Object der Erlösung (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) bald als unrettbar bezeichnet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). In demselben Sinne wird im Anschluß an 4 Mos. 15, 27—31 unterschieden zwischen den Sünden, welche aus Unwissenheit oder Irrthum entspringen und deshalb Vergebung erfahren (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 17—19; Apgesch. 17, 30; 1 Tim. 1, 13; Jak. 5, 19. 20) und denjenigen, welche freiwillig oder mit endgültigem Entschluß gethan sind und die Vernichtung nach sich ziehen (Kol. 3, 5. 6; Eph. 5, 5. 6; Apok. 21, 8).

§ 39.

Das Zusammenwirken der Vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Unsitten und sogar in bösen Institutionen. So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung [a]) für diejenigen zu Stande, welche auf der unreifen Stufe der Charakterentwickelung dem bösen Beispiel um so mehr ausgesetzt sind, als sie das Gewebe der Beweggründe zum Bösen nicht durchschauen. Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-) Welt [b]) ihren Zuwachs in jeder neuen Generation. Als dieses Gegentheil des Reiches Gottes lastet die gemeinsame Sünde auf Allen als eine Macht [c]), welche die Freiheit der Einzelnen zum Guten mindestens beschränkt [d]). Die Beschränkung der Freiheit zum Guten durch die eigene Sünde und durch die Verflechtung mit der allgemeinen Lage der Welt ist jedoch streng genommen ein Grad der Unfreiheit zum Guten. Diese aber bildet, abgesehen von dem Reiche Gottes, den gemeinsamen Zustand aller Menschen, weil auch das partiale Gute in seiner Art nur sicher gestellt ist durch den Bestand des Ganzen.

a) Jak. 1, 14. 15; Mc. 9, 43—47 bezeichnen die individuellen Triebe und deren körperliche Organe als Ursachen der Versuchung zur Sünde, sofern die Triebe auf Güter in der Welt sich richten und die Organe den Reiz derselben vermitteln. Daneben giebt die Macht der gesellschaftlichen Gewohnheiten und die Auctorität sowie das Beispiel der Anderen den versucherischen Anlaß zur Sünde (Mc. 4, 17; 9, 42; 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; Apok. 2, 14). Aber auch die Leidenslage der Guten, wenn sie nicht verstanden wird, wirkt

in gleicher Weise (Mc. 14, 27. 29; 1 Kor. 1, 23; 1 Petr. 2, 8).

b) Jak. 4, 4; 1 Joh. 2, 15—17. Der Ausdruck „Reich der Sünde" ist zwar nicht direct biblisch, ist jedoch durch die Vorstellung vom Teufel als dem Herrn der Welt angezeigt (1 Joh. 5, 18. 19; Joh. 12, 31; 16, 11). Natürlich ist dieser Zusammenhang der Sünde dem Reich Gottes insofern ungleich, als derselbe durch keinen positiven Zweck beherrscht ist.

c) Röm. 3, 9; 5, 20. 21; 6, 12—23.

d) Die absolute Unfreiheit zum Guten, welche die Reformatoren in der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das Neue Testament nicht bezeugt, und wird von Jenen selbst durch die Anerkennung der iustitia civilis als Leistung des Sünders eingeschränkt.

§ 40.

Zwar ergiebt sich der volle Umfang des Daseins und des Unwerthes der Sünde erst aus der Vergleichung derselben mit der Aufgabe des Reiches Gottes (§ 34); jedoch wird ihr Charakter als der Widerspruch gegen die Bestimmung der Menschen, gegen die Freiheit des Willens und gegen die Ordnungen Gottes schon auf allen vorhergehenden Stufen der sittlichen Entwickelung durch eine Selbstbeurtheilung festgestellt, welche als Act der Einzelnen entspringend überall auch zu einem Maaße gemeinsamer Ueberzeugung gedeiht. Der Kern aller individuellen wie gemeinsamen Verurtheilung des Bösen ist das Schuldgefühl. Dasselbe ist ein Zeugniß einmal davon, daß auch die einzelne sündige Handlung als Handlung nicht überhaupt vergangen ist, sondern zur Störung oder Verkehrung der sittlichen Freiheit fortwirkt, ferner aber davon, daß das in der Freiheit nothwendige Bewußtsein der entgegengesetzten Bestimmung sich gegen das sündige Handeln und Begehren aufrecht erhält. Das Schuldgefühl entspringt als dieses unvermeidliche Urtheil der Rüge aus dem Gewissen [a]), auf dessen Vorhandensein bei Allen gerechnet wird, so lange man ihnen noch ein Maaß von Willensfreiheit bei ihrer Sünde zutraut. Wird auch das Gewissen durch die Zunahme des sündigen Hanges geschwächt und das Schuldgefühl bei hohen Graden der Sünde so gut wie erstickt, so ist es mit der Achtung vor der Menschenwürde nicht verträglich, wenn man auch bei

dem scheinbar Verstocktesten die völlige Abwesenheit dieser Erscheinung constatiren wollte.

a) Die Erscheinung des Gewissens in dem unbeabsichtigten rügenden Urtheil über eine begangene Handlung ist als Bethätigung der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung zum Guten zu begreifen, kommt aber natürlich nur unter der Voraussetzung vor, daß man in der sittlichen Gemeinschaft erzogen wird. Das böse Gewissen ist die positive Erscheinung, das sogenannte gute Gewissen ist die Abwesenheit derselben. Im Neuen Testament wird jenes bezeugt Hebr. 10, 2. 22; dieses Apgesch. 23, 1; 2 Kor. 1, 12; Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; beide neben einander Röm. 2, 15. Daß das gute Gewissen nur einen relativen Werth für die Feststellung des Werthes der richtigen Handlungsweise hat, ist 1 Kor. 4, 3. 4 ausgesprochen. Ueber die Vorstellung des positiven gesetzgebenden Gewissens vgl. § 66, a.

§ 41.

Unter Uebeln versteht man Naturereignisse, welche theils aus dem Naturverlauf, theils aus der Wirkung von Menschen hervorgehend den Gebrauch unserer Freiheit zu unseren Zwecken hemmen. Ein Theil der Uebel ist direct oder indirect durch das sündige Handeln bewirkt. Allein die Ansicht der vorchristlichen Menschen, daß hervorragende gemeinschaftliche Uebel als göttliche Strafen den Schluß auf hervorragende Vergehen gegen die Götter nöthig machen, und der entsprechende Grundsatz, daß alle Uebel ohne Ausnahme nur Folgen der Sünde und Strafen Gottes seien, sind theils nicht im Einklang mit der Erfahrung, theils im Widerspruch mit der von Christus vorgeschriebenen Weltbeurtheilung [a]). Denn überhaupt richtet sich die Vorstellung vom Uebel bei verschiedenen Menschen nach der Abstufung ihrer Willensstärke oder ihrer Gewohnheit, ist also durchaus subjectiv bedingt. Andererseits lehrt das Christenthum die Nothwendigkeit erkennen, daß man gerade durch die Glaubenstreue Leiden auf sich zieht, welche aus seiner Collision mit den vorhandenen geschichtlichen Mächten entspringen (§ 18, f). Die christliche Weltansicht unterscheidet sich demgemäß von der heidnischen und jüdischen Urtheilsweise durch das Zartgefühl, welches uns davon zurückhält, einem Menschen seine besonderen Leiden als göttliche Verdammungsstrafen anzurechnen [b]). Hiernach endlich ergiebt sich, daß der Christ den Tod, auch wenn derselbe als allgemeines Verhängniß über die erste

menschliche Sünde eingetreten ist [c]), weder als die Strafe seiner persönlichen Sünde, noch überhaupt als das specifische Hinderniß seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit, also nicht als das höchste Uebel achtet [d]).

a) Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5. Vgl. § 18, e.

b) Dieses Zartgefühl hat z. B. Luther nicht geübt, als er den tragischen Lebensausgang Zwingli's für ein Strafgericht Gottes wegen seiner Ketzereien erklärte (Briefe IV. S. 332. 352).

c) Röm. 5, 12.

d) Röm. 14, 7. 8; Phil. 1, 21—24.

§ 42.

Als göttliche Strafen der Sünde kann nur jeder selbst die ihn treffenden Uebel beurtheilen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Nun ist Strafe überhaupt Rechtsverminderung für unerlaubte Rechtserweiterung, göttliche Strafe also Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist schon der Bestand des ungelösten Schuldgefühls als die eigentliche Strafe Gottes anzusehen, sofern damit der Mangel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von der Gemeinschaft mit Gott ausdrückt.

§ 43.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu der eigenthümlichen Gemeinschaft mit Gott berufen, an dem Reiche Gottes mitzuwirken, welches der Endzweck Gottes selbst ist (§ 13). Zugleich aber wird man durch die Erkenntniß dieser Bestimmung in dem Gefühl der Schuld und der Getrenntheit von Gott, welches aus unserer eigenen Sünde und unserer Verflechtung mit der allgemeinen entspringt, gesteigert. Indem deshalb das Christenthum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurtheilung zuzumuthen scheint, so hebt dasselbe doch diesen Contrast dadurch auf, daß es zugleich die Gewißheit der von Gott verliehenen **Erlösung** mit sich führt.

§ 44.

Die Erlösung hat im Christenthum einmal eine durchaus innerliche, dann aber eine allgemeine religiöse Bedeutung. Aus dem ersten Umstand folgt, daß darunter nicht wie im Alten

Testament die Aufhebung der gesellschaftlichen Uebel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirthschaftlichen Wohlseins zu verstehen ist [a]). Der andere Umstand hat den Sinn, daß die Erlösung sich direct nicht auf die Beseitigung der die Einzelnen beherrschenden Macht der Sünde bezieht [b]). Denn dieser Zustand ist zwar Allen gemein, aber in jedem auch ein besonderer, kann also auch nur durch die besonderen Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, wozu sich die religiöse Erlösung nur vorbereitend verhält. Dieselbe bedeutet vielmehr im Christenthum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Wirkung der Schuld der Sünde aufgehoben wird [c]).

a) Die Befreiung des Volkes Israel aus dem Knechtsdienst des fremden ägyptischen Volkes zur Selbständigkeit des Gemeinwesens und zur Aufrichtung der eigenen wahren Religion (2 Mos. 15, 13; 20, 2) ist der Typus, nach welchem sich alle gleichartigen Erwartungen der Propheten bei der immer wiederkehrenden Unterwerfung des Volkes unter fremde Mächte richten (Ps. 111, 9; Jes. 35, 10; 45, 17; 51, 11). Die Bekehrung oder die geistige Erneuerung des Volkes ist allerdings dabei mitgedacht (Jes. 10, 21; 32, 15—18; Hesek. 36, 24—30; Ps. 130, 8).

b) Dieses ist auch nicht der definitive Sinn solcher Aussprüche wie Röm. 11, 26. 27; 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; vielmehr rechnen dieselben auf die Verdeutlichung durch die folgende Gedankenreihe.

c) Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 16—18); die Erlösung gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung (Röm. 3, 24—26), diese wieder gleich Sündenvergebung (Röm. 4, 5—8). Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünden begehe; sondern den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehres zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Autorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25).

§ 45.

Die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende (§ 47) Sündenvergebung oder Gerechtsprechung (Rechtfertigung) ist als göttliche Gnadenabsicht in einem freien Urtheil auszudrücken. Dieses lautet dahin, daß die Sünder mit Vorbehalt der Bedingungen, welche noch in Betracht kommen (§ 48—53), von Gott berechtigt werden in die engste Gemeinschaft mit ihm und in die Mitthätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hinderniß dafür bilden [a]). Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urtheils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urtheil Gottes hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben [b]) oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes (§ 16, e), um gültig und wirksam zu werden.

a) Es ist durchaus zweckwidrig, den katholischen und den evangelischen Begriff von der Rechtfertigung an einander zu messen, da dieselben in Beziehungen gestellt werden, welche zunächst gleichgültig gegen einander sind. Der katholische Begriff der Gerechtmachung durch Eingießung der Liebe in den Willen soll nämlich erklären, wie die Sünder befähigt werden gute Werke zu üben. Dieser Gedanke also hat einen andern Zweck als die oben ausgeführte evangelische Formel; an sich könnten beide zugleich wahr sein und neben einander gelten, ohne zusammenzustoßen. Indessen stellt die katholische Formel einen geistigen Vorgang mechanisch und materialistisch dar, und steht außer Verhältniß zu dem maaßgebenden biblischen Begriff. Denn der von Paulus adoptirte Begriff des $\delta\iota\kappa\alpha\iota o\tilde{\upsilon}\nu$ (Röm. 3, 26. 30) folgt dem Sinne einer hebräischen Verbalform (hizdik), welche das Prädicat der Gerechtigkeit durch Urtheil eines Richters gesetzt werden läßt (Röm. 4, 11).

b) Die durch Gottes Gnadenurtheil gesetzte Gerechtigkeit ($\delta\iota\kappa\alpha\iota o\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ $\vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$) ist bedingt durch den Glauben (Röm. 1, 17; 3, 22. 26; 9, 30; Phil. 3, 9).

§ 46.

Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Gerechtsprechung (Rechtfertigung) fallen auch die specielleren Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältniß gegen

Gott zusammen. Diese Bestimmungen fügen nur einiges Eigenthümliche hinzu. In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr blos als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf. Gemäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet[a]). In der Adoption (der Annahme als Kind) wird die Gnadenabsicht des Urtheils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott den Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt[b]). Praktische Anwendung aber finden diese Wirkungen der göttlichen Erlösung nur unter der Bedingung, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin thätig ist und den sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat[c]).

a) 2 Kor. 5, 18. 19; Röm. 5, 10; Kol. 1, 21.

b) Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17. Luther's Katechismus, drittes Hauptstück: „Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater".

c) Da das christliche Leben nur vollständig ist in den beiden Beziehungen der Gewißheit der Versöhnung (oder Gotteskindschaft) und dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so dienen diese beiden Reihen sich gegenseitig zur Probe ihrer Richtigkeit und Aechtheit. Dieses stellt sich in folgenden Regeln dar. 1. Gewißheit der Versöhnung ist unberechtigt, wenn das Handeln direct sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht befleckt ist. 2. Das durch zusammenhängende gute Absicht geleitete Handeln ist verfehlt, wenn die Gewißheit der Versöhnung durch vorherrschende Selbstgerechtigkeit befleckt ist. 3. Sofern das sittliche Handeln überhaupt und wegen der dasselbe durchkreuzenden Sünde als unvollständig beurtheilt werden muß, findet dieser Mangel seine Ausgleichung nicht durch die Gewißheit der Sündenvergebung von Gott, sondern nur durch den Vorsatz und die Ausführung der größern Anstrengung und der Besserung. Die entgegengesetzte weit verbreitete Annahme beruht auf dem Irrthum, als sei die Sündenvergebung in dem Christenthum ein Surrogat für die vorgeblich ursprüngliche Ordnung, daß man

durch mechanische Vollständigkeit der Gesetzerfüllung die nothwendige Stellung zu Gott gewänne. Vgl. §. 47.

§ 47.

Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde [a]) für deren Eigenthümlichkeit ebenso nothwendig, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Es ist eine Rückbildung auf den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, beziehungsweise ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den Einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfniß angekündigt wird [b]).

a) Diese Bestimmung folgt daraus, daß Christus in der Einsetzung des Abendmahls (Mc. 14, 24) auf die Weissagung des Jeremia (31, 31—34) von dem neuen Bunde zurückweist, dessen Grundlage die Vergebung der Sünden ist. Wie der Prophet diesen Bund nur der Gesammtheit des Volkes Israel als der bestehenden Gemeinde des wahren Gottes in Aussicht stellt, so denkt Christus folgerecht an die in den zwölf Jüngern dargestellte Gemeinde, an welcher er den Bund der Sündenvergebung durch das Opfer seines Lebens zur Geltung bringt. — Vgl. Luther's Katechismus, zweites Hauptstück, dritter Artikel: „— in welcher Christenheit Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt".

b) Im katholischen System ist der Gedanke der Sündenvergebung nur in der Form der priesterlichen Absolution der Einzelnen innerhalb des Bußsacramentes deutlich zur Geltung gebracht. Das gleiche Verfahren wird nun auch in dem lutherischen Beichtinstitut aufrechterhalten, ohne daß in dessen liturgischer Ordnung der specifische Grundsatz der Reformation berücksichtigt wird, daß man in Folge der durch Christus vermittelten Erlösung zu der auf die Sündenvergebung gegründeten Gemeinde gehört, und demgemäß ein Bekenntniß begangener Sünden nicht in dem Sinne ablegt, um eine Vergebung derselben als etwas Neues zu empfangen, weil man den Gnadenstand verloren habe. Diese Beichtpraxis befördert vielmehr den verhängnißvollen Irrthum (§ 46, c), daß die kirchliche Sündenvergebung ein Surrogat für die mangelhafte Anstrengung zum Guten sei.

§. 48.

Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein

feststehenden Begriff von Gott als nothwendig abzuleiten [a]), vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung (§ 47) an das eigenthümliche Wirken Christi geknüpft (§ 19).

a) Die Liebe Gottes, obgleich sie gelegentlich als der Grund der billigen Nachsicht Gottes mit der Schwäche der Menschen gedeutet worden ist, steht doch nicht als Datum einer sogenannten natürlichen Religion fest, welche es nicht giebt. Aber auch wenn es anders wäre, so bezeichnet die Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen eben nicht den Sinn der im Christenthum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen menschlichen Schwäche (§ 46, c) nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben, und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert.

§ 49.

Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes (§ 20) eine allgemeine Verheißung jenes Inhaltes ausgesprochen hätte, was er eben nicht gethan hat [a]). Vielmehr knüpft er selbst im Voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen jenen Erfolg an die Thatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist [b]), welche gemäß der Gnade Gottes für die israelitische Gesammtgemeinde gebracht worden sind, theils um deren Einwilligung in den Bund mit Gott darzustellen, theils um in jährlicher Wiederholung zur Sündenvergebung zu dienen d. h. die Integrität des Bundes zu erhalten [c]).

a) Die Anweisung zur Bitte um die Sündenvergebung (Lc. 11, 4) und die Vorschrift der Versöhnlichkeit (Mc. 11, 25), gelten der Gemeinde, welche schon in den zwölf Jüngern besteht, und drücken den Gedanken aus, daß man in dieser Gemeinde sich nicht die Sündenvergebung aneignen kann, ohne zugleich durch die Versöhnlichkeit oder die Feindesliebe die Probe davon abzulegen, daß man in dem sittlichen Dienste des Reiches Gottes thätig ist (§ 46, c).

b) Mc. 14, 24 bezieht sich auf das Bundesopfer (2 Mos. 24, 3—8). Indem die Israeliten durch diesen Act in ihre Bestimmung als Eigen-

thum Gottes und Königreich von Priestern eintreten (2 Mos. 19, 5. 6), so vgl. Apgesch. 20, 28; Apok. 1, 5. 6; Tit. 2, 14. Auf das Vorbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers (3 Mos. 16) gehen zurück Röm. 3, 25. 26; Hebr. 9, 11—14; auf das Passahopfer, welches zur Erlösung aus Aegypten gehört, 1 Petr. 1, 18. 19. Indifferent gegen diese Artunterschiede Eph. 5, 2.

c) Jene im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer haben ebenso wie das Opfer bei der Bundschließung die Bedeutung, daß durch diese Leistungen die Bundesgemeinde ihrem Gott entgegenkommt, stützen sich also auf die Gewißheit seiner Bundesgnade. Dieses gilt auch für die Sündopfer, welche sich nur auf solche sündigen Vergehungen beziehen, die keinen Bundbruch hervorbringen (4 Mos. 15, 27—31).

§ 50.

Der Tod Christi hat den Werth des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angethan haben, sondern sofern er diesem Verhängniß als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigenthümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat[a]). Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der symbolischen Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe[b]). Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schließung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, welche seine gesammte Berufsthätigkeit ausfüllt[c]).

a) Joh. 10, 17. 18; 14, 31; 15, 13. 14; 17, 19; Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Eph. 5, 2; Hebr. 5, 8. 9. Vgl. § 25, b.

b) Die Combination im Hebräerbrief, besonders 2, 17; 4, 14—16; 6, 20. 9, 11. 24—26.

c) Es ist ja auffallend, daß die Briefe im N. T. so wenige Erinnerungen an das Leben Jesu darbieten. Deshalb scheint es so, als ob die Hervorhebung seines Todes als des Actes der Erlösung auf eine Deutung desselben rechne, welche von der Beurtheilung seines Lebens möglichst abstäche. Indessen ist es deutlich, daß die Apostel den der Fügung Gottes entsprechenden Tod Christi nur im Zusammenhang mit seinem Berufsgehorsam im Leben als Opfer verstehen. Diese

höchste Probe des Gehorsams Christi gilt also als das Opfer zur Erlösung, weil der Tod Christi als ein Compendium seines werthvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde (Mc. 10, 45) verstanden werden konnte.

§ 51.

Der Berufsgehorsam Christi kann als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung gedeutet werden, indem sein Guthandeln, Dulden und Wahrheitreden nicht blos aus dem Auftrage Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott abgeleitet wird. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speciellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten [a]). Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht blos für sich, sondern nothwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen [b]). Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise Alles geleistet, was die Aechtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten.

a) Joh. 15, 10; 10, 17. 18. Vergl. § 22, c.

b) Joh. 17, 20—26.

§ 52.

Vergleicht man die Thatsache der bestehenden Gemeinde Christi, zu der wir selbst gehören, mit seiner auf ihre Gründung gerichteten Absicht und mit der priesterlichen Bedeutung seines Lebens und Duldens bis in den Tod, so erprobt sich die Deutung seines Todes, nämlich seiner Lebensvollendung unter dem Gesichtspunkt des Opfers an der Analogie mit den alttestamentlichen Vorbildern. Denn der allgemeine Sinn der symbolischen Handlungen, welche zur Aneignung der Opfergabe von Gott durch die amtlichen Priester geübt worden sind, wird von Petrus in Beziehung auf Christus richtig so ausgesprochen, daß die Gläubigen dadurch zu Gott geführt [a]), ihm mit dem Opfer nahe gebracht werden [b]). Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde

Christi unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferact der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er in der Gründung derselben jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

a) 1 Petr. 3, 18; vgl. Eph. 2, 16. 18; Hebr. 7, 19; 10, 19—22. Derselbe Sinn liegt darin, daß die Gemeinde durch das Opfer Christi geheiligt wird (Joh. 17, 19; Hebr. 10, 14), denn heiligen und zum Eigenthum machen und nahe kommen lassen sind gleichbedeutend (4 Mos. 16, 5).

b) Die Symbolik aller gesetzlichen Thieropfer im A. T. hat folgenden Zusammenhang. Der amtliche Priester, welcher legitimirt ist, anstatt des Volkes oder der einzelnen Israeliten deren Gaben Gott nahe zubringen (korban, das Nahegebrachte), führt diese Absicht aus, indem er das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist, an den Altar sprengt, auf welchem Gott mit dem Volke zusammenkommt (2 Mos. 20, 24), und das Thier (oder die bestimmten Theile desselben) in dem Feuer verbrennt, in welchem Gott gegenwärtig ist (3 Mos. 9, 24). Durch diese Handlungen, welche die Gabe an Gott überliefern, bedeckt der Priester das Volk (oder die Einzelnen) vor dem gegenwärtigen Gott. Dieses richtet sich nach der Voraussetzung, daß kein lebendiges Geschöpf unberufen in die Nähe Gottes kommen darf, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schutzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes ideell in die Nähe Gottes gestellt werden. Bei den Sündopfern ist kein Ritus vorgeschrieben, der eine Abweichung ihres Sinnes von dem der Brand- und Heilsopfer anzeigte. Bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer wird nur das Blut des Bockes an den Deckel über der Lade des Zeugnisses (Bundeslade) gesprengt, weil dieses Geräth ein höheres Symbol der Gnadengegenwart Gottes ist, als der Opferaltar. Läßt also Gott auf dem vorgeschriebenen Wege die Volksgemeinde, welche sich ihrer Sünden bewußt ist, sich nahe kommen, so wird eben dadurch die durch jene eingetretene relative Trennung derselben von Gott aufgehoben. Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind, oder nicht mehr von Gott trennen.

§ 53.

Da die bestimmte Art der Gemeinschaft mit Gott in jeder Religion mit einer entsprechenden Stellung der Menschen zur Welt verbunden ist, so war die Herrschaft über die Welt als ein Attribut Christi nachgewiesen worden, welches in seiner Eigenthümlichkeit als des Sohnes Gottes eingeschlossen und in seinem Berufsgehorsam zur Gründung des Reiches Gottes wirksam geworden ist (§ 23). Die Ueberwindung der Welt durch die Geduld im Leiden ist nun in seinem Berufsgehorsam auch insofern eingeschlossen, als derselbe die priesterliche Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde darstellt. Daraus aber folgt, daß auch für diese die Bestimmung zur geistigen Herrschaft über die Welt von ihrer völligen Versöhnung mit Gott untrennbar ist[a]). Umgekehrt nämlich mußte die Feindschaft gegen Gott, die man in der Versöhnung mit Gott aufgiebt, als Knechtschaft gegen die Welt gelten. Ein gleichgültiges Verhältniß der mit Gott Versöhnten gegen die Welt ist aber nicht denkbar[b]). Also gehört die geistige Herrschaft über die Welt[c]) nothwendig zur Versöhnung mit Gott oder zur Gotteskindschaft.

a) Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1 Kor. 3, 21—23; Gal. 5, 1; Jak. 1, 9. Die Combination erscheint auch in dieser Gedankenreihe: Die Rechtfertigung vor Gott zieht das ewige Leben nach sich; das ewige Leben ist nicht blos das Schauen Gottes, sondern auch die Herrschaft über die Welt (Röm. 5, 1. 2. 17; 1 Kor. 4, 8), nicht blos für die jenseitige Zukunft, sondern auch schon für die Gegenwart.

b) Deshalb ist ein Ausspruch wie Gal. 6, 14 nicht der vollständige Ausdruck des Verhältnisses. Die Welt, welche für Paulus in Folge der Erlösung durch Christi Tod nicht mehr da ist, ist die Sündenmacht. Aber sofern die Welt das Gebiet der Herrschaft Christi ist, ist sie auch für den Erlösten als ein Object seiner Freiheit da.

c) Natürlich ist die Herrschaft der Christen über die Welt nicht als die systematische Ausübung von Rechten gemeint. Indessen ist diese Deutung in dem Sinne der päpstlichen Weltmonarchie (Bonifacius VIII.: Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae omnino esse de necessitate salutis) in der christlichen Kirche nur als Verkehrung des richtigen Gedankens möglich gewesen. Dieser ist die Selbständigkeit des christlichen Charakters (§ 59).

§ 54.

Derselbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird also unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetenthums (§ 20—24) und des königlichen Priesterthums (§ 49—52), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (in der Gemeinde) vor Gott begriffen. In diesem doppelten Werthe seines Lebens erscheint Christus als der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen[a]). Deshalb vollzieht die von Christus gestiftete Gemeinde diese Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater, und bewährt jeder Einzelne die Angehörigkeit zu dieser Gemeinde, sowie seinen Gewinn der Sündenvergebung oder Rechtfertigung und seine Stellung als Kind Gottes durch den Glauben an Jesus Christus[b]). Verglichen mit der Welt ist dieser religiöse Glaube der Stand der christlichen Freiheit[c]), nicht blos der negativen Freiheit von der Schuld und der Macht der Sünde, sondern der positiven Freiheit und Herrschaft über die Welt, in welcher jene negative Freiheit zugleich zur Erfahrung kommt.

a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.

b) Mc. 8, 29; Jak. 2, 1; 1 Petr. 1, 7. 8; 1 Joh. 5, 1; Hebr. 2, 3; Röm. 3, 21. 22; Apgesch. 4, 10—12.

c) Lutherus de libertate christiana: Quemadmodum Christus has duas dignitates (regis et sacerdotis) obtinuit, ita impartit et communes easdem facit cuilibet suo fideli. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicunque in Christum credimus (1 Petr. 2, 9). — Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia subiecta ei cogantur servire ad salutem (Rom. 8, 28; 1 Cor. 3, 21—23). — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videre potest quilibet, quo modo christianus homo liber est ab omnibus et

super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde. — An dieser Deutung der im Glauben begründeten Freiheit entscheidet sich der specifische Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus. Dieser schreibt an dieser Stelle den timor filialis vor, die fortwährende Sorge davor, daß man durch Gesetzübertretungen Gott beleidige. Diese scheue Furcht vor dem Gesetzgeber entspricht dem ganzen katholischen System und hält die Menschen in der Knechtschaft unter dem Gefüge der vorgeblichen Bürgschaften des Heiles, welche im unfehlbaren Papste gipfeln (§ 53, c). Der Protestant hingegen lebt von dem ehrfurchtsvollen Vertrauen zu Gott unserem Vater, welches auch den Muth zu dem Streben nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes einflößt, und bedarf dazu keiner andern Bürgschaft als der in dem Menschen Jesus Christus offenbaren Gnade Gottes (Röm. 5, 15).

Dritter Theil. Die Lehre von dem christlichen Leben.

§ 55.

Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Antriebe zu den entsprechenden Selbstthätigkeiten zu erfahren [a]). Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurtheilung des zusammenhängenden Lebenswerkes, welches diesen Antrieben entspricht, alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an [b]). Die Uebereinstimmung dieser Antriebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen Einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde [c]). Nämlich der Antrieb zum richtigen Wandel, d. h. zur Erfüllung der Aufgabe des Reiches Gottes und der Antrieb zur Bethätigung der Gotteskindschaft haben ihren Maaßstab an der im Christenthum möglichen vollständigen Erkenntniß Gottes als unseres Vaters. Die christliche Gotteserkenntniß aber ist die vollständige, sofern sie mit der Selbsterkenntniß Gottes übereinstimmt. Endlich gehört von Gott aus angesehen die gemäß ihrer Gotteserkenntniß durch die Uebung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein (§ 22, e). Aus diesen Rück-

sichten ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntniß und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes [d]).

a) 1 Petr. 1, 15; 1 Theſſ. 4, 7. Der umgekehrte Fall ist abnorm (2 Kor. 6, 1).

b) Phil. 2, 12. 13; Hebr. 13, 20. 21.

c) 1 Petr. 1, 2; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; Hebr. 6, 4; 10, 29; 1 Theſſ. 4, 7. 8; Gal. 5, 5. 6. 22—25; 1 Kor. 3, 16. 17; Röm. 8, 4. 13.

d) 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. 16.

§. 56.

Die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt und die Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus, welches im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand neue Schöpfung Gottes ist [a]). Jene Thätigkeiten stehen ebenso gewiß in Wechselwirkung, als die Ziele und Beweggründe in beiden Fällen die gleiche überweltliche Höhe einnehmen. Die Wechselbeziehung jener religiösen und dieser sittlichen Thätigkeit bewährt sich darin, daß die religiöse Aufgabe der Herrschaft über die Welt dieselbe Anstrengung des Willens erfordert, wie die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes, und daß diese die religiöse Erhebung über die Welt einschließt, ohne welche schon der Gedanke des Reiches Gottes nicht aufzufassen ist. Die Einheit dieser doppelten Lebensbestimmung bewährt sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit [b]). Diese ist das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit [c]). Sofern nun die Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist dadurch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden, welche in jenen beiden Beziehungen des Strebens nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit und der Ausübung der Freiheit über die Welt als Aufgabe gestellt ist.

a) 1 Petr. 1, 3. 22. 23; Jak. 1, 18; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; Röm. 6, 4. 6; 12, 2; Kol. 3, 9—11; Eph. 4, 22—24. Der übliche Ausdruck der Wiedergeburt für den ideellen Anfang des christlichen Lebens entspricht keinem der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke. Man hat sich zu hüten, diesen Grund des eigenen christlichen

Lebens erfahrungsmäßig und zeitlich feststellen zu wollen. Sachlich fällt die Wiedergeburt oder Neuzeugung durch Gott oder die Aufnahme in das Verhältniß der Gotteskindschaft mit der Rechtfertigung (§ 46) zusammen, ebenso mit der Verleihung des heiligen Geistes. Dieses alles aber ist wieder dasselbe mit der Aufnahme in die Gemeinde. Für denjenigen also, welcher zur Selbstständigkeit seines christlichen Lebens durch die unmeßbaren Erziehungswirkungen der christlichen Gemeinde gelangt, ist es ganz unmöglich aber auch überflüssig, einen Anfang jenes Erfolges zu beobachten. Was Einzelne dafür ansehen, ist im besten Fall nur als eine Stufe in ihrer christlichen Entwickelung zuzugestehen.

b) Röm. 5, 1—4; 8, 31—39; 14, 17. 18; Jak. 1, 2—4. 9. 25; 1 Petr. 1, 3—9; Phil. 4, 4.

c) Jak. 1, 4; 3, 2; 1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Kol. 1, 28; 4, 12; Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14; 6, 1; 1 Joh. 4, 18; Mt. 5, 48.

§ 57.

Allerdings bleibt die Reihe der pflichtmäßigen Handlungen, in denen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, immer unvollständig, weil man theils eine solche Reihe ins Endlose fortgesetzt, theils ihre einzelnen Theile immer dichter an einander gedrängt denken kann. Wirklich ist auch nicht erst die Rücksicht auf die thatsächliche Fortwirkung der Sünde [a]), sondern schon diese äußerliche und quantitative Auffassung der christlichen Lebensaufgabe der Grund der herkömmlichen Behauptung, daß die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich sei, und die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit deshalb in jedem Sinne wegfalle. Indessen muß ungeachtet jener unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurtheilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Theile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes [b]) und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters besteht [c]). Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem beson-

dern sittlichen Berufe [d]) ausübt, und daß man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird.

a) 1 Joh. 1, 8.

b) Nicht die guten Werke, sondern das in sich geschlossene einheitliche Lebenswerk ist die Aufgabe, welche in den Hauptschriften der Apostel gestellt wird (Jak. 1, 4; 1 Petr. 1, 17; Hebr. 6, 10; 1 Thess. 5, 13; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15). Die guten Werke kommen nur als die Erscheinung des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Jak. 3, 13; 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10).

c) Bei Jakobus unter dem Titel *σοφία* (1, 5; 3, 17) bei Paulus und sonst unter dem Titel *ἁγιασμός* (1 Thess. 4, 3—7; 1 Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; Hebr. 12, 14; 1 Joh. 3, 3).

d) Dieses tritt bei Paulus deutlich hervor, indem er auf seine Leistungen im Berufe die Erwartung seiner Heilsvollendung begründet (1 Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 2 Tim. 4, 8; 1 Kor. 3, 5—9).

§ 58.

Die Bekämpfung und Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und Gewohnheiten ist in der Heiligung oder der christlichen Charakterbildung miteingeschlossen [a]). Die Aufgabe derselben besteht nicht in der Ausrottung irgend eines Triebes oder Affectes, sondern in ihrer Veredelung und Reinigung, sei es durch gegenseitige Mäßigung [b]), oder durch das Gegengewicht der sittlichen Grundsätze (§ 72). Jene Aufgabe kann und soll auch nicht durch besondere Aufmerksamkeit und besondere asketische Uebungen vor dem Beginne des Guthandelns und vor dem Erwerbe der positiven Tugenden gelöst werden. Verfehlt ist ferner das gleichartige Unternehmen des Mönchthums, gewissen Versuchungen zur Sünde durch Absonderung von den fundamentalen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft auszuweichen. Denn die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden nur durch die Entwickelung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht [c]). Deshalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Leitung der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen

Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist [d]). Dieses ist auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritt der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird [e]). Solche Reue erreicht man aber nicht, wenn man die Empfindung oder Beobachtung der eigenen besondern Sünde durch die unsichere Abspiegelung derselben in die unermeßliche allgemeine Sünde trübt. In der steten Bereitschaft des durchgebildeten Christen zur ächten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens [f]).

a) Jak. 4, 8—10; 1 Petr. 2, 11. 12; Röm. 8, 13; 13, 12—14; Kol. 3, 5—10.

b) Mc. 3, 5.

c) Die Uebung der Gerechtigkeit dient zur Heiligung (Röm. 6, 19. 22; vgl. Hebr. 12, 14), d. h. zum Erwerbe des Gott gemäßen Charakters.

d) Röm. 6, 11. Damit ist analog, daß die Vollkommenen auch nicht mehr an die zurückgelegten Strecken ihrer Laufbahn denken, sondern nur an die bevorstehenden (Phil. 3, 12—15).

e) 1 Joh. 1, 8.

f) Mc. 1, 15; 2 Kor. 7, 9. 10. — Luther's erste Thesis vom 31. Oct. 1517: „Da unser Mittler und Herr Jesus Christus spricht: thuet Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete und unaufhörliche Buße sein soll“.

§ 59.

Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entsprechen wird [a]), gliedert sich in die religiösen Functionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet, — und in die sittlichen Functionen des pflichtmäßigen Handelns im besondern Beruf, und der Tugendbildung [b]). In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist [c]). Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede particulare Auctorität eingeschlossen [d]). Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet

das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes (§ 2), durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Werth unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen.

a) Das Vorbild Christi wird freilich im Neuen Testament immer nur in einzelnen Beziehungen geltend gemacht, in denen der Liebe (Eph. 5, 2), des Gemeinsinns (1 Kor. 10, 33; 11, 1; Phil. 2, 2—5), der Geduld im Leiden (1 Petr. 2, 21).

b) Conf. Aug. II, 6: Perfectio christiana est 1. serio timere deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2. petere a deo, 3. et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, 4. interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida (Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von der nur im Mönchthum zu erreichenden christlichen Vollkommenheit).

c) Mc. 8, 35—37: „Wer sein Leben verliert wegen Christus und wegen des Evangeliums, rettet es. Denn was nützt es dem Menschen, falls er die ganze Welt gewinnt und seines Lebens verlustig geht. Denn welchen Ersatz für das Leben giebt es?" Die Schätzung des Lebens als eines unvergleichlichen Gutes, welches also auch dem Werthe der ganzen Welt für uns überlegen ist, ist in dieser Rede Christi als allgemeine Ueberzeugung vorausgesetzt. Zugleich aber ist vorausgesetzt, daß jeder in dem ihm bevorstehenden Verlust seines Lebens die Geringfügigkeit desselben gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt erprobt, also die jener Ueberzeugung entgegengesetzte Wahrheit. Sichert man sich aber durch den Anschluß an Christus sein Leben, auch indem man es nach der Ordnung der Welt verliert, so ist unter jener besondern Bedingung die Richtigkeit des von jedem Menschen erhobenen Anspruchs auf überweltlichen Werth bestätigt, und die entgegengesetzte Erfahrung ungültig gemacht.

d) 1 Kor. 3, 21. 22.

§ 60.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt [a]). In ihm beurtheilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer

Erkenntniß der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Werthstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt; obgleich wir weder die Zukunft erkennen, noch die Vergangenheit sicher durchschauen [b]). Hieraus entspringt diejenige Art von Zuversicht, welche in allen ihren Abstufungen ebenso weit von der aufreibenden Sorge entfernt ist, die aus unserer Stellung zur Uebermacht der Natur hervorgehen dürfte, wie von der stumpfen Gleichgültigkeit oder dreisten Sorglosigkeit, wie von der stoischen Unerschütterlichkeit, weil dieses alles kein Ausdruck der stetigen geistigen Freiheit sein würde. Insbesondere bietet der Vorsehungsglaube den Maaßstab dafür dar, daß man den ersten Eindruck der Uebel als Freiheitshemmungen oder als Verdammungsstrafen in ihre Deutung als Güter oder als Erziehungs- und Prüfungsmittel umsetzt [c]). In dieser Beurtheilung der Uebel bewährt der Vorsehungsgläubige seine Herrschaft über die Welt ebenso wie seine Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde und seine Versöhnung mit Gott. Allein nicht minder deutlich beleuchtet der Vorsehungsglaube die Erfahrungen von Wohlsein oder Glück als Gaben Gottes, welche unsere Dankbarkeit gegen ihn und die Reinigung oder Mäßigung unseres Selbstgefühls erfordern [d]).

a) Conf. Aug. I, 20: Qui scit se per Christum habere propitium deum, scit se ei curae esse. Diese Wechselbeziehung zwischen dem speciellen Vorsehungsglauben und der Gewißheit der Versöhnung mit Gott wird nicht dadurch entwerthet, daß auch Seneca (de providentia 2) ausspricht: Vir fortis est omnibus externis potentior, nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit. — Omnia adversa exercitationes putat. — Patrium deus habet adversus bonos viros animum. Zunächst haben diese Sätze nicht die Bedeutung, daß der Vorsehungsglaube ein Datum der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sei, welche allen Menschen eigen wäre. Denn es ist die besondere Erkenntniß des stoischen Philosophen, welche nicht für das Heidenthum im Ganzen eintritt, da diese natürliche Religion jenen Gedanken weder in ihrer polytheistischen Gestalt erreichen kann, noch in der tragischen Dichtung und im Gesammtverlaufe der Philosophie erreicht. Aber jene Sätze Seneca's sind den gleichlautenden christlichen Sätzen auch keineswegs gleichartig, weil sie mit der ganzen Härte des stoischen Selbst- und Kraftgefühls in Verbindung stehen: Digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura

humana posset pati. — Praebendi fortunae sumus, ut contra ipsam ab ipsa duremur; paulatim nos sibi pares faciat (cap. 4); — und deshalb mit positiv irreligiösen Aussprüchen verflochten sind: Ego non miror, si aliquando impetum capiant dii spectandi magnos viros colluctantes cum aliqua calamitate. — Non video, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum. — Ferte fortiter, hoc est, quo deum antecedatis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (cap. 2. 6). Insbesondere stimmt zum christlichen Vorsehungsglauben nichts weniger als die Bewunderung, welche Seneca dem Selbstmord des Cato nicht nur für seine Person widmet, sondern auch seinen Göttern zumuthet: Non fuit diis immortalibus satis, spectare Catonem semel: retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliori parte se ostenderet. Non enim tam magno animo mors initur, quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum, tam claro ac memorabili exitu evadentem (l. c. 2)? Nach christlichem Maaßstabe ist der Selbstmord nur aus der Verzweiflung an Gottes Vorsehung verständlich.

b) Röm. 11, 33—36. Vgl. § 18, h.

c) Diese Erkenntniß bricht gelegentlich schon im Alten Testament durch (Jer. 30, 11; Spr. 3, 11. 12; Ps. 118, 18). Innerhalb des Christenthums folgt sie aus der nothwendigen Deutung der Leidenslage Christi des Gerechten (Mc. 8, 34. 35; Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 6. 7; Hebr. 12, 4—11; Röm. 5, 3. 4; 8, 28).

d) 1 Thess. 5, 16—18. Die Dankbarkeit gegen Gott ist überhaupt das Motiv der Freude, welche als die durchgehende Stimmung im christlichen Leben erwartet wird. Vgl. noch Röm. 14, 17; 15, 13; Phil. 4, 4.

§ 61.

Die Demuth ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt, und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft der Zustimmung zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls, welche das Urtheil dahin leitet, daß übele wie angenehme Erfahrungen als Fügungen Gottes zu betrachten sind, und uns weder niederdrücken noch zur

Ueberhebung veranlassen dürfen [a]). Die Demuth ist das Geheimniß des religiösen Menschen vor sich selbst [b]), und ist um so weniger ein Gegenstand der Beobachtung und erschöpfenden Beurtheilung durch Andere, als sie in keiner sittlichen Eigenschaft oder Handlungsweise direct aufgeht [c]). Am wenigsten aber findet sie ihre nothwendige Erscheinung in ceremonialgesetzlichen asketischen Handlungen, obgleich von jeher gemäß der dualistischen Weltanschauung die Unterschätzung der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens als eine besonders deutliche Probe der Demuth gegen Gott unternommen worden ist [d]).

a) Am deutlichsten ist die Demuth in der „Furcht Gottes" ausgedrückt (1 Petr. 1, 17; 3, 2; Phil. 2, 12; Röm. 11, 20; 2 Kor. 5, 11; 7, 1), welche der Anfang der Weisheit (Spr. 9, 10) d. h. der Gott gemäßen Gerechtigkeit ist.

b) „Die Demuth ist wie das Auge, das sieht Alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demuth weiß nicht, daß sie da ist" (Scriver). Hiedurch wird die Grenze gezogen gegen den reflectirten Tugendstolz des Stoicismus und den reflectirten religiösen Hochmuth in allen Arten von Pharisäismus. Das gesunde Gefühlsleben als Ausdruck der stetigen Uebereinstimmung mit sich selbst (beziehungsweise mit der Welt und mit Gott) verläuft unter der Begleitung undeutlicher Vorstellungen. Die Erscheinungen von bewußtem und dadurch gesteigertem Lustgefühl können immer nur selten sein, und sind insofern von zweifelhaftem Werthe, als ihr Aufhören mit Unlust empfunden zu werden pflegt. Hienach sind die beabsichtigten Fälle von bewußtem religiösem Lustgefühl und die allgemeine religiöse Genußsucht zu beurtheilen.

c) Die Demuth wird zwar regelmäßig die Bescheidenheit gegen die Menschen nach sich ziehen (beide Bedeutungen treffen in ταπεινός zusammen Mt. 11, 28—30; Phil. 2, 8; Mt. 23, 12; Kol. 3, 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5), aber auch gelegentlich den Zorn und den Eifer gegen das Schlechte (Mc. 3, 5).

d) Ein solcher Fall wird als gefälschte Demuth beurtheilt Kol. 3, 20—23. Die ceremonialgesetzliche Bewährung der Demuth, als der besondern Angehörigkeit zu Gott beurtheilt Jesus in den Personen der Pharisäer als Heuchelei (Mt. 23; ὑποκριτής = Schauspieler). Der Eifer, solche oder ähnliche ceremonialgesetzliche Formen der Demuth Anderen aufzudrängen oder mit Gewalt durchzusetzen, ist der Fanatismus.

§ 62.

Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen der Welt[a]), welche aus dem Urtheil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demüthigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht, ist ursprünglich immer ein Willensentschluß. Allein derselbe kann die Form der Gefühlsstimmung annehmen, und sich so mit der Demuth eng zusammenschließen, wenn der ursprüngliche Entschluß des Willens zu der Gegenwirkung gegen die gleichartige Fortdauer bestimmter weltlicher Hemmungen ausreicht. Da nun aber in der christlichen Weltanschauung der Werthunterschied des Uebels und des Wohlseins relativ ist, so hat die Geduld als religiöse Tugend ihren Spielraum nicht blos an den Erfahrungen, welche zuerst als directe Hemmungen erscheinen, sondern bewährt sich in ihrer Verbindung mit der Demuth auch als Mäßigung des Selbstgefühls im Zusammenhange der Erfahrungen des Wohlseins, welche den Menschen verwöhnen und so in die Abhängigkeit von der Welt versetzen können.

a) Jak. 1, 3; 5, 10. 11; 2 Kor. 6, 4; Röm. 5, 3; 12, 12.

§ 63.

Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre. Ihr Gebrauch kann aber auch in der christlichen Sittenlehre nicht entbehrt werden, weil der Stoff beider Begriffe in der richtigen Auffassung des christlichen Lebens eingeschlossen ist. Die Tugenden und die nach dem Begriff der Pflicht geregelten Handlungen sind die Erzeugnisse des auf den guten Endzweck gerichteten Willens. Ihr Unterschied liegt darin, daß die pflichtmäßigen Handlungen aus dem Willen entlassen, die Tugenden in dem Willen selbst erworben werden, daß jene sich auf den Verkehr oder die Gemeinschaft mit den anderen Menschen beziehen, diese dem einzelnen Menschen als solchem angehören. Wenn man nun dennoch auch Handlungen als tugendhaft beurtheilt, so zieht man darin nicht ihr Verhältniß zu der Gemeinschaft mit Anderen, sondern ihr Verhältniß zur eigenthümlichen Kraft des Handelnden selbst in Betracht. Wenn man umgekehrt es auch für Pflicht erklärt, tugendhaft zu werden, so ist dieser Begriff der Pflicht gegen sich selbst eine Abwandlung des regelmäßigen Pflichtbegriffs, welche geeignet ist Verwirrung zu stiften. Jener Titel nämlich ist theils eine un=

nöthige Umschreibung von persönlichen Rechten z. B. der Selbsterhaltung oder der Wahl und der Behauptung des sittlichen Berufes, theils ein in der Erziehungslehre zulässiger Ausdruck der Nothwendigkeit, daß der unreife Mensch Tugenden erwerbe.

§ 64.

In der Wirklichkeit treten die pflichtmäßigen Handlungen und der Erwerb der Tugenden weder zeitlich noch räumlich auseinander. Einmal werden die Tugenden gerade durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben (§ 58, b); andererseits werden sie schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausführung geübt [a]). Indem sie aber geübt werden, werden sie befestigt, oder vielmehr in immer gesteigerter Kraft erworben. Hiedurch wird kein in sich widersprechender, also falsch aufgefaßter und unmöglicher Vorgang beschrieben. Der sittliche Wille ist eine Kraft, deren Wirkung auf Andere und deren Wirkung auf sich selbst in untrennbarer Wechselbeziehung zu einander stehen. Denn eine sittliche Entwickelung des einzelnen Willens in seiner Art ist außerhalb des Gemeinschaftsverkehres mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar.

a) Dieses hat Paulus deutlich erkannt (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—11 vgl. Röm. 2, 18). Das Prüfen des Unterschiedenen, d. h. des Guten und Bösen bedeutet die Auffindung der Pflicht, nämlich desjenigen, was in dem einzelnen Falle zu thun nothwendig ist. Kol. 1, 9. 10 wird dann noch das Wechselverhältniß bezeichnet, daß man in Weisheit erkennt, was Gottes Wille im besondern Falle des Handelns ist, und daß durch die Ausführung der erkannten Pflichten die Fertigkeit zur Pflichterkenntniß gesteigert wird.

§ 65.

Die Tugenden werden aus verschiedenen Beziehungen abgeleitet, in welchen der auf den guten Endzweck gerichtete Wille als ein Ganzes zu erkennen ist. Indem der Wille die in der individuellen Anlage enthaltenen Triebe dem guten Endzweck unterordnet, erwirbt er die Selbstbeherrschung. Indem er sich die Bedingung des sittlichen Berufes (§ 28) zu seiner Einschränkung wie zu seiner Verstärkung sichert, erwirbt er die Gewissenhaftigkeit. Indem er seine planmäßige Bethätigung in dem Zusammenhang der Absichten, Vorsätze und Ent-

schlüsse ordnet, erwirbt er die Weisheit, die Besonnenheit, die Entschlossenheit, die Beharrlichkeit. Indem er die gute Gesinnung durch das Motiv der Liebe auf die einzelnen Personen richtet, mit denen man die sittliche Gemeinschaft vollzieht, erwirbt der Wille die Güte, die Dankbarkeit, die Gerechtigkeit[a]).

a) Diese Tafel der Tugenden ist vollständig. Denn diejenigen, welche sonst noch durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch dargeboten werden, sind theils synonym (Treue mit Gewissenhaftigkeit, oder mit Güte), theils sind sie Unterarten der Selbstbeherrschung (Keuschheit, Mäßigkeit, Mäßigung), theils sind sie Pflichtgrundsätze, welche der Tugend der Güte entsprechen (Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Dienstfertigkeit u. s. w.). Dieses ist daran zu erkennen, daß zwar die Güte immer obwalten soll, daß aber diese besonderen Bethätigungen nicht in allen Fällen ausgeübt werden dürfen, sondern im Verkehr mit gewissen Personen suspendirt werden müssen.

§ 66.

Die erste Gruppe der Tugenden, nämlich die Selbstbeherrschung und die Gewissenhaftigkeit[a]), begründet die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters. In den entgegengesetzten Untugenden, der Wollust, der Unmäßigkeit, der leidenschaftlichen Ehrsucht, der herrschsüchtigen Rechthaberei, der Gewissenlosigkeit und Unzuverläßigkeit mangelt dem Willen die Fähigkeit, sich in stetiger Weise selbst zu bestimmen. Nun ist die Ehre die sittliche Selbständigkeit eines Menschen, sofern sie von den anderen selbständigen Menschen anerkannt wird. Der Untugendhafte also hat keine sittliche Ehre. Dieselbe kommt aber auch Keinem deshalb zu, weil er durch Unterwerfung unter die Vorurtheile oder Unsitten eines besondern Lebenskreises sich die Anerkennung seiner Genossen sichert. Endlich darf die Ehre nicht mit der negativen Achtung verwechselt werden, welche man der Menschenwürde auch des Untugendhaften zu erweisen hat.

a) Die hohe Bedeutung der Gewissenhaftigkeit (Lc. 16, 10; 1 Kor. 4, 2) erscheint darin, daß dieselbe für die durch den regelmäßigen Beruf vorgesehenen Handlungen als compendiarischer Maaßstab des Rechten dient. Für die außerhalb des regelmäßigen Berufs nothwendige Handlungsweise reicht sie freilich nicht aus. Sie wird aber oft genug auch auf dieses Gebiet als Regel angewendet, indem man an das ge-

setzgebende Gewissen als an einen zuverlässigen und inappellabeln Maaßstab für alles sittliche Handeln glaubt. Indessen das Recht dieser Annahme wird dadurch widerlegt, daß es auch irrendes oder schwaches Gewissen (1 Kor. 8, 7—12; 10, 28—31; Röm. 14, 1—4) giebt, welches man in der Person seines Inhabers zu schonen, aber zugleich als eine der Berichtigung durch höhere Maaßstäbe bedürftige Instanz zu beurtheilen hat. Um so weniger wird die durch falsches Urtheil bestimmte Gewissenhaftigkeit Einzelner für sich selbst als allgemeine Regel für Andere gelten können. Wenn Jemand z. B. asketische Satzungen irriger Weise nicht blos zu seinem eigenen Christenberuf rechnet, sondern nach seiner dadurch bestimmten Gewissenhaftigkeit auch Anderen vorschreiben will, so ist sein Gewissen befleckt oder gebrandmarkt (Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 2. 3), weil er den Zweifel an dem Rechte seines Vorgehens unterdrückt haben muß. Vgl. § 61, d.

§ 67.

Die zweite Gruppe der Tugenden, nämlich die Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit [a]), begründet die Klarheit und Energie des Charakters. Denn der gute Zweck, dem Einer nachstrebt, wird für seinen Charakter wirkungslos, wenn er in seinen Absichten zerfahren, in seinen Vorsätzen unbesonnen, wenn er unentschlossen im Einzelnen und im Ganzen wankelmüthig ist. In der Fertigkeit des planmäßigen und für den Augenblick zweckmäßigen Handelns alternirt mit der Besonnenheit die Klugheit [b]), indem jene die zu fassenden Vorsätze nach dem Maaße der eigenen Kraft, diese nach dem zu erwartenden Widerstand der Anderen abmißt.

a) Weisheit 1 Kor. 3, 10; 6, 5; Lc. 21, 15; Mt. 24, 45; 25, 2; Besonnenheit, Nüchternheit 1 Petr. 1, 13; 5, 8; 1 Thess. 5, 6. 8; Entschlossenheit Röm. 14, 22. 23; Kol. 4, 15; Eph. 5, 15. 16; Beharrlichkeit Lc. 8, 15; Hebr. 10, 36; 12, 1; Apok. 2, 2; Röm. 2, 7.

b) Mt. 10, 16; Lc. 16, 8.

§ 68.

Die dritte Gruppe der Tugenden, nämlich die Güte [a]), Dankbarkeit, Gerechtigkeit, begründet den Gemüthswerth oder die Liebenswürdigkeit des Charakters. Es ist mindestens ein Mangel an Tugend, wenn man aus der durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein oder überwiegend sach-

lich, also mit Schroffheit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will. Der volle Umfang der Liebe bewährt sich vielmehr darin, daß man in der Güte die Fertigkeit erwirbt, seine Handlungsweise dem Anspruch der Anderen auf unsere Liebe anzupassen, in der Dankbarkeit die Bereitschaft, überall auf die Güte der Anderen zu rechnen, und in der Gerechtigkeit die Geneigtheit, den Mangel der Anderen an Güte und Dankbarkeit so zu ertragen, daß man durch dessen Wahrnehmung sich nicht zur Schroffheit gegen sie bestimmen läßt. Demgemäß wird die Gerechtigkeit auch die nothwendige Strenge gegen Personen nicht üben, ohne sie durch ein erkennbares Maaß von Milde zu begleiten [b]).

a) 1 Kor. 13, 4. 5; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12; Eph. 4, 32; Phil. 4. 5.

b) Die sittliche Eigenthümlichkeit der Einzelnen richtet sich nach den Gradunterschieden, in welchen die einzelnen Gruppen der Tugenden entwickelt sind, und nach den verschiedenen Mischungsverhältnissen, die dadurch entstehen. Zugleich ist sie freilich bedingt durch die Art des Berufs, durch den Grad der Intelligenz, und durch die Art und den Grad der Kunstthätigkeit, welche einem Jeden überhaupt, und in der Anwendung auf seine sittliche Selbstdarstellung eigen ist.

§ 69.

Das Sittengesetz ist in der von Christus aufgestellten Vorschrift der Liebe gegen den Nächsten (§ 6) so allgemein ausgedrückt, daß alle sittlich nothwendigen und werthvollen Handlungen in den Umfang der Regel hineinfallen. Allein dieselbe bezieht sich direct nur auf die Gesinnung, und läßt alle übrigen Bedingungen unbestimmt, unter welchen die Nothwendigkeit der einzelnen liebevollen Handlung zu erkennen ist. Hiezu gehört nicht nur die Bestimmung über die Arten der Liebesübung (§ 72), sondern auch das Urtheil, ob man es im einzelnen Falle mit einem Nächsten im vollen Sinne, oder mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen, oder mit einem Feinde (§ 26, b) zu thun hat. Endlich fragt es sich, ob man im bestimmten Falle aus der Gesinnung der Liebe überhaupt handeln muß, oder jede Handlung zu unterlassen hat. Die sichere Entscheidung über diese Bedingungen ist aber mit einzuschließen, wenn man sich soll sagen dürfen, daß die bestimmte einzelne Handlung oder auch die Unter-

lassung jeder Handlung in dem bestimmten Falle dem Sittengesetze gemäß sei [a]). Diese Bedingungen sind jedoch so unermeßlich, daß sie in keiner systematischen, statutarischen Ausführung des Sittengesetzes erschöpft werden können [b]). Denn ein Rechtsgesetz kann in seinen bestimmten Geboten und Verboten darum statutarisch und erschöpfend dargestellt werden, weil die übrigen nicht gebotenen und nicht verbotenen Handlungen erlaubt, d. h. gesetzlich unbestimmt bleiben. Hingegen wird vom Sittengesetz aus auf ein Maaß tugendhafter Selbständigkeit der Einzelnen gerechnet, demgemäß er zu beurtheilen hat, was in jedem Falle sittliche Pflicht ist (§ 64, a), namentlich ob man gerade jetzt durch das allgemeine Sittengesetz genöthigt ist, ihm gemäß zu handeln, oder durch die Erwägung der Umstände genöthigt, überhaupt nicht zu handeln. Unter diesen Bedingungen wird das vollständig verstandene Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit [c]).

a) Dieser Grundsatz entscheidet gegen die jesuitische Moral, welche daraus, daß das allgemeine Sittengesetz nicht an die bestimmten Handlungen hinan reicht, auch den Pflichtbegriff als unbestimmt behandelt, dem gemäß die einzelnen möglichen Handlungen jeder festen Bestimmung entzieht, und dieselben nach dem Rechte oder der Rechthaberei der Einzelnen zu beurtheilen lehrt, nach der Regel, daß der gute Zweck die zu ihm dienenden Mittel rechtfertigt.

b) Dieses bewährt sich auch an der Bergpredigt Christi (Mt. 5—7), deren einzelne Vorschriften theils nur nach Analogie anwendbar, theils auf den Verkehr mit Brüdern, d. h. mit Menschen gleicher sittlicher Gesinnung bezogen sind, also immer auf die freie Beurtheilung von Umständen rechnen, die in der Regel nicht festgestellt sein können.

c) Jak. 1, 25.

§ 70.

Die sittliche Pflicht ist also das Urtheil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze nothwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln. Das Element der Freiheit, welches von diesem Urtheil der Nothwendigkeit einer liebevollen Handlung untrennbar ist, bringt es mit sich, daß verschiedene Menschen in demselben Falle zum Handeln oder zum Nichthandeln verpflichtet sind. Diese Ungleichheit aber, welche der Pflichtbegriff zuläßt, hat nicht die Bedeutung

der Regellosigkeit. Denn da jeder in seinem besondern sittlichen Berufe (§ 28) an der gemeinsamen Aufgabe des Reiches Gottes zu arbeiten und das allgemeine Sittengesetz zu erfüllen hat, so ist dadurch der größte Theil der sittlichen Pflichten im Voraus fest bestimmt. Die Berufspflichten also sind die ordentlichen Liebespflichten [a]). Zugleich erklärt sich die Ungleichheit desjenigen, was für Verschiedene in demselben Falle pflichtmäßig ist, aus der Verschiedenheit der sittlichen Berufe. Aber auch diejenigen Handlungen, welche nicht durch den bestimmten sittlichen Beruf vorgesehen sind, werden dadurch als nothwendig oder als pflichtmäßig erkannt, daß man ihre Analogie zu dem eigenen Berufe feststellt. In diesen Fällen bildet man das Urtheil, daß man durch die besonderen Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben.

a) Weil die Berufspflicht die regelmäßige und ordentliche Form der Liebespflicht ist, wird mit Recht ihre Erfüllung als ein Glied der christlichen Vollkommenheit anerkannt (§ 59, b). — Für die Feststellung der im Berufe obliegenden Pflichten ist die dem Beruf entsprechende Tugend der Gewissenhaftigkeit in der Formel des gesetzgebenden Gewissens der regelmäßig ausreichende subjective Maaßstab. Die Gewissenhaftigkeit scheint deshalb auch hinzureichen zu dem Urtheil darüber, ob man zu gewissen außerordentlichen Liebespflichten berufen sei. Indessen ist gerade dieses Gebiet auch der Spielraum für das irrende Gewissen (§ 66, a), wenn man übersieht, daß der eigene Beruf seine Schranken hat, und daß manche Handlungen ihm weniger analog sind, als man leichthin sich einbildet.

§ 71.

Jedoch reicht das Netz der ordentlichen (oder Berufs-) und der außerordentlichen Liebespflichten nicht hin, um alle Willensäußerungen des guten Charakters zu decken. Es fragt sich also, ob das gesammte Handeln, welchem man das Vorurtheil des sittlich Erlaubten zu Gute kommen läßt, welches man also von der directen Geltung des Pflichtbegriffs auszunehmen pflegt, deshalb überhaupt als sittlich unbestimmbar zu achten, oder dennoch unter die Strenge des Pflichtbegriffs zu beugen, oder vielleicht auf andere Weise sittlich zu regeln ist. Der erste Fall ist nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang des guten Charakters in sich die sittliche Indifferenz eines großen Gebietes seiner Bethätigungen

nicht zulassen würde. Der pedantische Rigorismus des zweiten Falles wird sich schon deshalb nicht empfehlen, weil man sich seiner sittlichen Freiheit als solcher muß versichern können, wenn dieselbe im Begriff der Pflicht mit der gesetzlichen Nothwendigkeit zusammentreffen soll. Jene aber muß man z. B. darin bewähren dürfen, daß man in der Wahl des besondern Berufes keiner vorausgehenden Pflicht folgt, daß man nicht verpflichtet ist, überhaupt oder mit einer irgendwie bestimmten Person eine Ehe einzugehen, daß man nicht in allen Fällen verpflichtet ist, für seinen Beruf gegen feindliche Angriffe einzutreten. In diesen Beziehungen übt man vielmehr nur Rechte aus, die man theils ruhen lassen kann, theils in einer Wahl anwendet, die durch keinen Pflichtbegriff meßbar ist. In welcher Weise dennoch auch diese Ausübung sittlich meßbar ist, wird deutlich werden, wenn das andere Gebiet des sittlich Erlaubten in Betracht gezogen wird. Dieses ist nämlich die Erholung, theils als Ruhe von der Anstrengung der Arbeit und als Genuß sinnlicher und geistiger Art, theils als gesellige Unterhaltung und Spiel, theils als die Verbindung von Beidem. Die Veranlassung zur Ruhe vom sittlichen Handeln und zum Genuß gewährt die körperliche Bedingtheit unseres geistigen Lebens. Die Veranlassung zu geselligem Spiele körperlicher und geistiger Uebung gewährt die Bestimmung unseres Geistes zu der individuellen künstlerischen Selbstdarstellung, welche neben unserer sittlichen Gemeinschaftsbestimmung feststeht. Es entspricht also mehr der Menschenwürde, wenn man seine Erholung von der gemeinnützigen Arbeit nicht im einsamen Stillesitzen, sondern in dem Austausche aller möglichen Kunstthätigkeit sucht. Dieser Inhalt der Erholung ist also ursprünglich der Art, daß er sich der directen Unterordnung unter den sittlichen Pflichtbegriff entzieht. Nur im Falle der Störung der Gesundheit wird man auch durch einen Gedanken der Pflicht gegen sich oder gegen die eigene Berufstüchtigkeit zur Erholung übergehen. Jedoch wird die Erholung durch die Pflicht indirect und negativ begrenzt. Nämlich die Art und die Dauer der Erholung ist dadurch zu regeln, daß man nicht zu der Erfüllung seines Berufes nach der Erholung untüchtiger sei als zuvor. In diesem Falle ist die Erholung pflichtwidrig und sittlich unerlaubt. Da also die Regelung der Erholung durch den Pflichtbegriff nicht weiter reicht, so tritt der dritte Fall in Geltung, indem die Bewährung der Tugend den

ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Erholung zu begleiten hat. Man hat in allen Fällen derselben die Gewissenhaftigkeit, die Selbstbeherrschung, die Besonnenheit, die Güte und Dankbarkeit, die Gerechtigkeit zu bewähren; und alles Spiel und alle Unterhaltung ist unerlaubt, welche der Ausübung dieser Tugenden in den Weg tritt. Deshalb aber ergiebt sich, daß in diesem Gebiet Verschiedenen dasselbe erlaubt und unerlaubt ist, je nachdem sie jene Tugenden dabei üben oder nicht. Endlich zeigt sich, daß auch bei der oben besprochenen Ausübung persönlicher Rechte die Tugend als der sittliche Maaßstab mitwirken muß.

§ 72.

Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen, liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte eintheilen; und hieraus ergeben sich besondere Grundsätze, welche die Entscheidung über das pflichtmäßige Handeln erleichtern. Die Güte bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen, oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke, oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend. Im ersten Falle ergeben sich die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit; im zweiten die Grundsätze der Rechtlichkeit, der Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit; im dritten die Grundsätze der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit.

§ 73.

Die liebevolle Achtung der Anderen schließt die negative Achtung der Menschenwürde und die Schonung aller Arten von Eigenthum der Anderen ein, welche die vorausgehenden Bedingungen der Liebe sind, und schon durch die Ordnung des öffentlichen Rechtes gewahrt werden [a]). Denn an und für sich kann die negative Achtung auch in der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die Anderen geübt werden, führt also allein zu keiner sittlichen Gemeinschaft. Die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit aber bezeichnen die Achtung vor dem Andern in der Beziehung, daß man durch Handeln und Reden eine sittliche Gemeinschaft mit ihm ein-

geht. Die Bescheidenheit ist die pflichtmäßige Einschränkung des Selbstgefühls, welche daraus entspringt, daß man in dem Andern den Werth der mit ihm zu schließenden Gemeinschaft anerkennt [b]). Die Aufrichtigkeit ist die pflichtmäßige Aeußerung des stetigen Gemeinsinnes, welcher den Werth des Andern zum Zwecke der mit ihm einzugehenden Gemeinschaft anerkennt [c]).

a) Dieser Grundsatz beherrscht die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes (§ 6, d).

b) Der richtige Begriff der Bescheidenheit bedarf es noch immer, gegen den falschen asketischen Begriff durchgesetzt zu werden, welcher z. B. von Thomas von Kempen (de imitatione Christi I. 7) ausgesprochen wird: Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves. Non nocet, si omnibus te supponas; nocet autem plurimum, si vel uni te praeponas. So wie diese Regel dem natürlichen Eindrucke vieler Erfahrungen entgegenwirken soll, schreibt sie innerhalb der steten Vergleichung mit den Anderen eine reflectirte Selbstbeobachtung vor. Diese aber wird um so ungesunder sein, als der beabsichtigte Erfolg oft genug nur im Widerspruch mit der Wahrheit erreicht werden wird. Allein es kann in der Bescheidenheit nicht darauf ankommen, daß man einen unreifen Menschen für reifer als sich selbst ansieht u. s. w.; sondern es kommt darauf an, daß man sich als Einzelnen dem Werthe der Gemeinschaft unterordnet, die man erstrebt, indem man sich redend oder handelnd in Beziehung zu einem Andern setzt. Indem das Richten über die Anderen Mt. 7. 1—5 verboten ist, so wird uns dadurch auch nicht der Verzicht auf jede sittliche Beurtheilung der Anderen zugemuthet. Aus der Vergleichung jener Regel mit Jak. 4, 11. 12; Röm. 14, 4 ergiebt sich vielmehr, daß dasjenige Richten über den Andern pflichtwidrig ist, welches sich indirect über den Gesetzgeber selbst erhebt, oder den Werth des Andern für Gott ignorirt. Damit nämlich würde auch sein Werth für unsere Gemeinschaft mit ihm verneint, deren Nothwendigkeit eben im christlichen Gesetze und in der gemeinsamen Angehörigkeit zu Gott festgestellt ist. Man kann also z. B. die geringere sittliche Stufe eines Andern der Wahrheit gemäß sich klar machen, und ihm doch die Bescheidenheit erweisen, nämlich die liebevolle Achtung seiner Person, daß er uns der Erziehung oder der Besserung werth ist.

c) Die pflichtmäßige Aufrichtigkeit fällt nicht mit der natürlichen Offenheit zusammen, obgleich sie durch dieselbe erleichtert werden, und der Stoff der individuellen Selbstmittheilung nicht blos in dieser, sondern

auch in jener enthalten sein wird. Aber derselbe kommt in der Aufrichtigkeit nicht zur Geltung ohne die Einschränkung durch den Gemeinschaftszweck, den man in der Berührung mit dem Andern verfolgt. Diese Einschränkung der natürlichen Offenheit in der Aufrichtigkeit wird auch je nach der Art der Menschen, mit denen man zu thun hat, von verschiedenem Maaße sein. — Die beiden Negationen Unbescheidenheit und Unaufrichtigkeit bezeichnen directe und positive Verletzungen der Achtung, die letztere als Falschheit unter dem Scheine der Aufrichtigkeit. Davon ist aber die Nichtaufrichtigkeit oder Verschlossenheit als blos negative Erscheinung unterschieden.

§ 74.

Die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der Anderen schließt das rechtliche Verhalten in allen denjenigen Beziehungen zu denselben in sich, welche durch Vertrag geordnet sind. Denn da das Recht das Mittel zur gesicherten Ausübung der sittlichen Freiheit ist, so ist in der liebevollen Gesinnung auch die Gesinnung für das Recht enthalten (§ 31), und ordnet die Rechtspflichten gegen die Anderen durch den Grundsatz der Rechtlichkeit [a]). Allerdings bezieht sich die Rechtlichkeit auf solche Verhältnisse zu den Anderen, in denen es auf den gegenseitigen Vortheil ankommt. Hingegen ist mit der Uebung von Dienstfertigkeit, Wohlthätigkeit und Wahrhaftigkeit nothwendig das Merkmal der Uneigennützigkeit, oder der Verzicht auf den eigenen Vortheil bei der Unterstützung der Anderen verknüpft. Indessen wird dieser Abstand zwischen dem Grundsatze der Rechtlichkeit und den anderen dadurch vermindert, daß jene die Billigkeit in der Beurtheilung derer nach sich zieht, welche uns rechtlich verpflichtet sind und zunächst nur auf unsere Rechtlichkeit Anspruch haben. Die Billigkeit nämlich ist zwar kein Maaßstab von Liebespflichten, sie drückt aber die Anerkennung aus, daß unser im Augenblick nur durch Vertrag geordnetes Verhältniß zu den Anderen durch das Recht nicht erschöpft wird, daß vielmehr der gegenwärtig rechtlich gegen uns Verpflichtete Menschenwürde und sittliche Freiheit besitzt, und in jedem Augenblick uns den Anlaß zu Liebespflichten geben kann. Die eigentlichen Liebespflichten aber entspringen erst dann, wenn keine Gegenseitigkeit von Rechten im Spiel, wenn also die Uneigennützigkeit möglich ist. Dieses ist der Fall, indem die berechtigten Zwecke der Anderen in der Dienstfertigkeit durch

persönliche Leistungen, — in der Wohlthätigkeit durch Mittheilung von Eigenthum, — in der Wahrhaftigkeit durch Mittheilung von Wissen unterstützt werden [b]).

a) Deshalb ist die Rechtlichkeit an sich ebenso außerhalb der liebevollen Gesinnung möglich, wie die negative Achtung vor den Personen und dem Eigenthum der Anderen (§ 73, a). Beides ist in dem Begriff der iustitia civilis zusammengefaßt, welche nach reformatorischer Lehre auch im Sündenstande möglich ist. Zu bemerken ist aber, daß auch in diesem Begriff der Rechtlichkeit nicht die positive Gesetzgebung, sondern die Idee des Rechtes den Maaßstab bildet. Denn diese Rechtlichkeit schließt auch solche Formen des Betruges aus, welche durch die positive Gesetzgebung zugelassen werden, z. B. den Wucher, d. i. die Ausnutzung der Noth eines Andern zu eigenem Vortheil in der Form des rechtlichen Vertrages.

b) Die drei Grundsätze haben ein gemeinsames Gegentheil an der grundsätzlichen Ungefälligkeit, welche persönliche Dienstleistungen, Gaben und Wahrheitsmittheilungen (in ungefälliger Schweigsamkeit und Verschlossenheit) versagt. Die Wahrhaftigkeit aber findet noch schärfere Gegensätze an der Lüge, beziehungsweise an der grundsätzlichen Lügenhaftigkeit. Lüge ist nicht jede unwahre Rede. Im Gebiete der Kunst, im Scherz, in der Täuschung von Kindern oder von Kranken oder von Feinden ist unwahre Rede unter Umständen entweder erlaubt oder gar geboten. Lüge ist jedoch die unwahre Rede, wenn mit ihr die Absicht auf die Beschädigung des Andern oder auf den eigenen unerlaubten Vortheil oder auf beides verbunden ist. Die Lügenhaftigkeit ist die aus solcher Absicht oder auch aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit entsprungene habituelle Neigung zur Unwahrheit, welche die Absicht auf Unterstützung der Anderen durch Wahrhaftigkeit ausschließt.

§ 75.

Die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der Anderen äußert sich grundsätzlich in der Verträglichkeit bei bestehendem Verkehr, und in der Versöhnlichkeit, wenn der Verkehr durch Streit abgebrochen war. Beide werden sich von der schlaffen Nachgiebigkeit gegen Unsitte dadurch unterscheiden, daß sie mit der Aufrichtigkeit verbunden sind [a]). Uebrigens ist das pflichtmäßige Handeln nach diesen und allen vorhergehenden Grundsätzen, mit Ausnahme der Rechtlichkeit, der Einschränkung durch die Rücksicht unterworfen, ob die Art und der Grad der sittlichen

Charakterbildung der Anderen die sittliche Gemeinschaft mit ihnen überhaupt oder in irgend einem Maaße gestattet [b]). Die Uebung der Rechtlichkeit aber ist unter allen Umständen unumgänglich.

a) Mt. 5, 23. 24.

b) Mt. 7, 6.

§ 76.

Die Vollkommenheit, welche in der Uebung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht (§ 59), ist von dem Gefühl der Seligkeit nothwendig begleitet (§ 56). In der gegenwärtigen Weltlage gelingt es nur den Einzelnen, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, indem das sittliche Zartgefühl alle Mängel und Vergehungen, die dabei vorkommen, um so schärfer beleuchtet (§ 58, e). Indessen ist es nicht möglich, eine Gemeinschaft der Vollkommenen als solcher herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engern Kreis derselben aufzurichten. Denn das Streben nach dem Reiche Gottes ist niemals für die Beobachtung der Anderen so offenbar, daß man darauf hin eine besondere Verbindung eingehen könnte (§ 9). Auch würde die im Reiche Gottes gesetzte Aufgabe der Erziehung viel mehr gehemmt als gefördert werden, wenn sich die charaktervollen Christen als ein besonderer engerer Bund von den übrigen absonderten [a]). Jedoch ist das Gemeinschaftsinteresse an der christlichen Religion durch die Ueberzeugung, daß immer Einzelne die Höhe der christlichen Vollkommenheit einnehmen, nicht befriedigt. Deshalb entspringt aus ihm die Hoffnung, daß die in ihrer Art vollkommenen Christen ihr gemeinschaftliches Ziel des Lebens und der Seligkeit unter anderen Bedingungen des Daseins erreichen, als in der erfahrungsmäßigen Weltordnung.

a) Diese Ordnung ist ursprünglich im Buddhismus wirksam, ist von da auf den Manichäismus übergegangen, ist von daher auf die Beurtheilung des christlichen Mönchthums angewendet worden, und kommt endlich in den pietistischen Vereinigungen wieder zum Vorschein. In allen diesen gleichartigen Erscheinungen tritt die religiöse Tendenz auf abstracte Verneinung der Welt hervor, welche in abgestufter Weise den genannten Religionen und Richtungen gemeinsam ist. Zugleich ergiebt

sich, daß die Absonderung der perfecti von den auditores (so ist die Classificirung im Manichäismus) immer nur angezeigt ist, wenn ein starker Zug zur ceremonialgesetzlichen Ausprägung der Religion zu Grunde liegt.

§ 77.

Das ewige Leben entspringt als die gemeinsame Bestimmung der Christen aus der Versöhnung durch Christus (§ 53, a), also aus der Gnade Gottes; aber als das in der Gemeinschaft zu erreichende eigenthümliche Ziel eines Jeden ist es bedingt durch die Uebung der Gerechtigkeit und die Heiligung [a]). Als das übernatürliche und überweltliche Ziel der im Reiche Gottes zu vereinigenden Menschheit (§ 8) ist es ferner nur dann zu begreifen, wenn die natürlichen Bedingungen, an die unser geistiges Leben in der gegenwärtigen Weltordnung gebunden ist, dereinst wegfallen oder verändert werden. Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in größerer zeitlicher Nähe entgegengesehen, als es sich erfüllt hat, und in den dramatischen Formen der Vorstellung vom göttlichen Weltgerichte [b]), welche von den alttestamentlichen Propheten dargeboten wurden. Nun stellt auch die Naturwissenschaft mit ihren Mitteln den Ablauf der Bedingungen der gegenwärtigen Weltordnung, insbesondere die Auflösung des Sonnensystems in Aussicht, durch welches die Existenz der Erde beherrscht wird. Andererseits begründet eben die im Christenthum entspringende religiöse Schätzung unseres geistigen und sittlichen Lebens die Hoffnung auf die Erhaltung und Befestigung desselben in der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Reiche der vollendeten Geister [c]). So entschieden nun die subjective Gewißheit dieses Zieles in dem Gefühle von dem Werthe unseres christlich ausgebildeten Lebens ist, so undeutlich bleiben nothwendig die besonderen Anschauungen von dessen Herbeiführung und jenseitiger Ausgestaltung, weil unsere gegenwärtige Erfahrung nicht daran reicht. Deshalb haben alle im N. T. dargebotenen Formen der Vorstellung von den letzten Dingen eine symbolische Bedeutung, und auch diejenigen Beziehungen, welche als Schemata der religiösen Hoffnung anerkannt werden müssen [d]), lassen sich nicht mit einem direct anschaulichen Inhalte ausfüllen.

a) Röm. 6, 22. Vgl. § 58, c.

b) Mc. 8, 38; 9, 1; 1 Petr. 4, 7; Jak. 5, 8. 9; 1 Joh. 2,

28; 1 Theſſ. 4, 15; 1 Kor. 10, 11; 15, 52; Hebr. 10, 35—37. Vgl. dagegen 2 Petr. 3, 4—9. — Apok. 19, 11—22, 15; 1 Petr. 4, 5; Hebr. 10, 30. 31; 2 Kor. 5, 10; Mt. 25, 31—46.

c) Hebr. 12, 23.

d) Dahin gehört die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiſte völlig entſprechenden Leibe (1 Kor. 15, 35—53; 2 Kor. 5, 1; Phil. 3, 20. 21), ferner die Beſtimmung derer, welche nicht ſelig werden, deren Schickſal zwiſchen endloſer Qual und definitiver Vernichtung ſchwankend bleibt (Mc. 9, 43—48; Apok. 19, 20; Röm. 2, 9. 12; 9, 22; Phil. 3, 19; Apok. 17, 8. 11; Mt. 7, 13).

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinſchaftlichen Gottesverehrung.

§ 78.

Zu der chriſtlichen Vollkommenheit wird auch das Gebet gerechnet (§ 59), weil in demſelben die aus der Verſöhnung mit Gott entſpringenden Functionen, der Vorſehungsglaube, die Demuth und die Geduld eine ſinnenfällige Erſcheinung finden und ſo zur gemeinſamen Bethätigung gebracht werden [a]). Das Gebet iſt die am meiſten geiſtige Form der Gottesverehrung. Deshalb erſetzt es in der vollkommenen Religion des Chriſtenthums alle materiellen Opfer und Weihgeſchenke, welche in den anderen Religionen zur Verehrung Gottes verwendet werden [b]).

a) Dieſelbe Gemeinde, welche in ihrem gegenſeitigen ſittlichen Handeln Subject des Reiches Gottes iſt, iſt zugleich durch die Verſöhnung mit Gott dazu beſtimmt, ſich in ſinnenfälligem Gottesdienſt zu verbinden (§ 9, b).

b) Die Frucht der Lippen, welche den Namen Gottes bekennen, iſt das Lobopfer (Hebr. 13, 15, vgl. 1 Petr. 2, 5), welches gelegentlich ſchon im A. T. als das Gegentheil und als der werthvollſte Erſatz der materiellen Opfer erkannt wird (Hoſea 14, 3; Pſ. 50, 14. 23; 51, 17—19; 116, 17; Jeſ. 57, 19).

§ 79.

In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes ſind die Bitte und der Dank nicht gleichgeſtellte Arten. Denn dadurch würde die

Irrung begünstigt, als ob auch die selbstsüchtige Bitte zu der berechtigten Verehrung Gottes diente, und als ob man Gott erst zu danken hätte, wenn er die ihm vorgetragenen Bitten erhörte. Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung, Anbetung Gottes gestellt [a]). Das „Bekenntniß seines Namens" ist also die Anerkennung Gottes als unseres Vaters, einmal sofern er sich als solchen durch seinen Sohn uns offenbart [b]), dann aber, sofern er als solchen sich durch die Leitung unserer Geschicke erweist [c]). Indem das Bekenntniß des Vater-Gottes in beiden Beziehungen die Demuth bewährt, dient es in der letztern Beziehung auch zur Bewährung der Geduld. Das Bittgebet ist eine besondere Abart des Dankgebetes. Denn nur dann ist dasselbe vor der egoistischen Verkehrung sicher gestellt, wenn mit ihm unmittelbar der Dank gegen Gott, oder der Vorbehalt verknüpft ist, daß man auf das Erbetene verzichte, wenn es nicht zur Ehre Gottes gereicht [d]). Ferner ist das Bittgebet nur unter der Bedingung als gemeinsames möglich, wenn man bestimmt weiß, daß das Erbetene nicht blos unserem Bedürfniß, sondern zugleich auch der Ehre Gottes dient. Deshalb wird die Erhörung den Bitten zugesichert, welche im Namen Jesu Christi erfolgen [e]), d. h., welche sich auf die Verleihung der Güter richten, die zu dem Zwecke der Offenbarung durch Christus in directem Verhältnisse stehen. Hiedurch wird in hervorragender Weise das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte begründet.

a) Das Wort „Gebet" ist ein starkes Hinderniß für diese Erkenntniß, da es immer zunächst an das Bitten erinnert. Hingegen braucht man nur in den Psalmen zu blättern, welche hebräisch tehillim, Lobgesänge, heißen, um in dem obigem Satze die Norm der Sache zu erkennen.

b) Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus (§ 13) unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des A. T. Denn obgleich Gott als Vater des erwählten Volkes Israel dasteht, welches sein Sohn ist (2 Mose 4, 22; Hosea 11, 1), so ist erst durch Christus den Gliedern seiner Gemeinde das Recht eröffnet, daß sie auch als Einzelne sich für Söhne oder Kinder Gottes ansehen dürfen, während er die Israeliten als Fremde d. h. als Knechte Gottes beurtheilt (Mt. 17, 24—27). Demgemäß ist es charakteristisch, wie Paulus im Eingang seiner Briefe sich mit der angeredeten Ge-

meinde identificirt in dem Dank gegen Gott als unseren und den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zwar wegen des Bestandes der christlichen Religion in der Gemeinde (1 Theß. 1, 2—5; 2 Theß. 1, 3. 4; Gal. 1, 3—5; 1 Kor. 1, 4—9; 2 Kor. 1, 3—7; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3—6; Eph. 1, 3—6; Phil. 1, 3—7; vgl. Apgesch. 2, 11. 47).

c) Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent: nam illud est dei providentiam agnoscere (Petrus Martyr Vermilius).

d) Phil. 4, 6; 1 Theß. 5, 16—18. — Mc. 14, 36.

e) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. Dies dient zur Einschränkung der Aufforderung Mt. 7, 7—11.

§ 80.

Das Gebet, welches Christus seine Jünger auf deren Ansuchen gelehrt hat [a]), bietet die charakteristische Bestätigung der Regel des Paulus dar, daß die Bitten mit Danksagung vor Gott gebracht werden sollen und ist der Schlüssel für den Sinn, in welchem das Bekenntniß des Namens Gottes als das Opfer des Lobes zu verstehen ist. Denn einmal sind alle einzelnen Bitten dieses Gebetes deutlich der Anrufung Gottes als des Vaters untergeordnet und von diesem Bekenntniß seines Namens umfaßt. Ferner aber schließt jede Bitte die Anerkennung davon in sich, daß die Güter, auf welche sie sich in verschiedenem Maaße beziehen, von Gott aus der betenden Gemeinde gewährleistet sind. Der Wunsch, daß der Name Gottes geheiligt werde, setzt voraus, daß Gott sein Wesen und seine Macht den Menschen zur Erkenntniß [b]) gebracht hat, und daß darum die Heilighaltung desselben oder seine Anerkennung [c]) in demselben Maaße möglich ist. Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist (§ 5, b). Die Bitte um das tägliche Brot setzt die Gewißheit davon voraus, daß Gott für die Erhaltung der Bittenden Sorge trägt [d]); für den aber, welcher das Brot des Bedarfes durch seine Arbeit erworben hat, trägt diese Bitte überhaupt das Gepräge des Dankes für den erfahrenen Segen Gottes. Die Bitte um die Vergebung der Sünden findet in ihrer Begründung durch die Vergebung, die wir an den Anderen üben, nichts weniger als den

Ausdruck eines Rechtsanspruchs auf die göttliche Gunst. Vielmehr soll damit bezeichnet sein, daß wir in der charakteristischen sittlichen Pflichtübung derjenigen Gemeinde begriffen sind (§ 26, b), welche durch die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott verbunden ist (§ 47). Die Bitte um die fortdauernde oder immer zu erneuernde Anwendung dieser Gabe setzt also die Anerkennung ihrer allgemeinen Feststellung für die Gemeinde voraus. Endlich die Bitte um Ersparung der Versuchung durch irgend eine Stellung zur Welt, in die wir geführt werden, oder um Bewahrung vor dem aus ihr wahrscheinlich entspringenden Bösen ist nicht denkbar ohne die Anerkennung der Leitung der Welt durch Gott, und seiner liebevollen Absicht, dieselbe zum Besten der Kinder Gottes zu leiten.

a) Aus verschiedenen Gründen ist die Veranlassung und der Text des Gebetes bei Lc. 11, 1—3 dem Text und seinem Zusammenhang bei Mt. 6, 9— 13 vorzuziehen. Dort besteht die Formel aus fünf Bitten: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, καὶ μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Was bei Mt. hinzugefügt ist, erweist sich auch nur als Erläuterung der zweiten und der fünften Bitte. Denn das Kommen des Reiches Gottes besteht darin, daß der Wille Gottes von den Menschen so erfüllt wird, wie von den Engeln (Ps. 103, 21), und die Bewahrung vor dem Bösen ist identisch mit der Ersparung der Versuchung.

b) Das ist der Sinn des „Namens Gottes“ (Ps. 9, 11; 69, 37; 5 Mose 28, 58; 32, 3; Jes. 30, 27; 50, 10).

c) Jes. 29, 23; Hesek. 36, 23.

d) Mt. 6, 31. 32.

§ 81.

Indem die Christen Ekklesia, Kirche, heißen, so wird ihr identisches und gemeinschaftliches Gebet als das wesentliche Merkmal ihrer Einheit aufgefaßt. Denn obgleich dieselbe Gemeinde zugleich zur sittlichen Ausführung des Reiches Gottes bestimmt ist, so tritt diese Thätigkeit nicht in directe Erscheinung (§ 9, b). Jedoch ist das gemeinsame Leben als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche, sondern dient auch zur Vermittelung der Zusammengehörigkeit der Gläubi-

gen in der Aufgabe des Reiches Gottes. Hievon abgesehen ist also das Bekennen des Namens Gottes (als unseres Vaters) im gemeinsamen Gebet das Merkmal, welches dem Wesen der Kirche als der religiösen Gemeinde Christi entspricht. In seiner Ausübung sind alle Christen Priester [a]), und hierin einander gleich, da kein anderes Opfer als dieses zugelassen wird. Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus oder als unseres Herrn vor den Menschen dasjenige Merkmal dieser Gemeinde, welches ihrer geschichtlichen Weltstellung entspricht [b]).

a) Priester ist derjenige, welcher Gott nahen darf (4 Mose 16, 5). In diesem Sinne sind die Israeliten ursprünglich ein Königreich von Priestern (2 Mose 19, 6). Die Ausübung dieses Rechtes wird nun eingeschränkt, indem es auf die Vermittelung durch die Opfer der amtlichen levitischen Priester angewiesen wird. Im Christenthum fällt diese Bedingung weg, da in seiner Gemeinde nur das Opfer des Gebetes gilt; deshalb sind alle Christen Priester (1 Petr. 2, 5. 9; Apok. 1, 9; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15).

b) Mt. 10, 32. 33; Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11. Dieses Bekenntniß der Kirche entspricht sowohl ihrer geschichtlichen Besonderheit, wie ihrer allgemein menschlichen Bestimmung. Durch dasselbe haben die Christen einmal sich von allen anderen Religionsgemeinden zu unterscheiden, zugleich aber ihre Religionsgemeinde über die Menschheit auszubreiten.

§ 82.

Wie jede Religion sich auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigenthümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung. Insbesondere ist es für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde unumgänglich, daß ihre Gebetsthätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde (§ 19. 25). Deshalb hat die christliche Religionsgemeinde oder Kirche ihr Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck in dem Reiche Gottes besteht, und der deshalb auch die richtige Deutung Christi

umfaßt, daß derselbe die Gnade und Treue Gottes verwirklicht (§ 22) und die Gemeinde des Reiches Gottes stiftet und vertritt (§ 51). Dieser gesammte Erkenntnißinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes oder Christi und in der Absicht auf unsere Bestimmung zum Reiche Gottes (§ 5) und zur Freiheit über der Welt (§ 54) dargestellt wird. So gegliedert ist das Wort Gottes nicht blos zur Erwerbung der Erkenntniß, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Ueberzeugung und als Antrieb und Maaßstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche active Merkmal der christlichen Gemeinde bildet (§ 81). Mit jenem Inhalt und mit dieser Wirkung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Werth als Gottes Wort [a]).

a) Mc. 4, 14; Joh. 5, 24. 38; 8, 31; 14, 23. 24; Lc. 10, 16; Apgesch. 4, 29; 1 Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1; 1 Kor. 14, 36; Kol. 1, 25; 1 Theff. 2, 13.

§ 83.

Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche [a]). Sie sind ihrer Erscheinung nach Cultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnißacte der Gemeinde [b]). Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereigniß des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist (§ 51), so verbürgt jene Cultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht (§ 54. 55). Auf diesen Rücksichten beruht ihre Geltung als Sacramente oder Gnadenmittel.

a) Eph. 4, 4—6; 1 Kor. 10, 17.

b) 1 Kor. 11, 26. Mt. 28, 19. Die § 81—83 bezeichneten Merkmale der Einheit der Kirche sind nicht gleichartig unter einander,

und es darf keines von ihnen einseitig betont werden. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche muß in ihrer Abzweckung darauf gewürdigt werden, daß die Kirche sich im Gebetsbekenntniß zu Gott durch ihren Herrn Christus vereinigt, und der göttliche sacramentale Werth der beiden von Christus eingesetzten Handlungen kommt nur zur Geltung, indem diese Sacramente als Cultushandlungen der Gemeinde ausgeübt werden. Also einmal ist die Definition der Kirche in der Conf. Aug. I. 7: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden" — unvollständig, denn es fehlt das Merkmal des identischen Gebetes. Ferner aber würde das richtige Verständniß der Sache nicht erreicht, wenn man Wort Gottes, Gebet, Sacramente nur neben einander als gleichartige Merkmale der Kirche aufzählte. Vielmehr muß der Gegensatz zwischen dem Worte Gottes und dem Gebet der Gemeinde festgestellt werden, um die Wechselbeziehung zwischen beiden zu erkennen, und man muß sich bei Taufe und Abendmahl klar machen, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Handeln der Gemeinde und der Gnadengabe Gottes in dem identischen Acte ausgedrückt ist.

§ 84.

Die christliche Kirche, welche ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß unter den angegebenen Merkmalen (§ 81—83) als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung begriffen wird, ist als solche in die Oeffentlichkeit der Geschichte am Pfingsttage eingetreten [a]). Jedoch ist sie zu dauerndem Dasein nicht gelangt, ohne daß sie auch noch andere Merkmale oder Functionen an sich ausgebildet hat, als diejenigen, welche ihr in erster Linie wesentlich sind. Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienst und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte nothwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben entsprechen mußte [b]). Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfniß hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenüber gestellt fand, deren sittliche Ordnungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen keinen Platz für

die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genöthigt, ihre Sitte nicht blos im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen, und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirthschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden, und ein neues Eherecht zu entwickeln [c]), sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben, und die Bischöfe als göttlich berechtigte Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Functionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals. Hingegen nach evangelischer Ansicht sind alle Attribute staatlicher Art von dem Begriff der Kirche ausgeschlossen. Indem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im Wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt [d]).

a) Apgesch. 2, 1—11.

b) 1 Thess. 5, 12. 13; 1 Kor. 16, 15. 16; 1 Petr. 5, 1—5; Hebr. 13, 17.

c) 1 Kor. 6, 1—6; 7, 10—17.

d) Conf. Aug. I. 5. Es ist hier übersehen, daß die Prediger des göttlichen Wortes zugleich die Liturgen, also die Vorbeter der Gemeinde sind. Ist nun das Beten die Thätigkeit, in welcher alle Christen Priester sind (§ 81, a), so ist nichts dagegen, die liturgischen Vorbeter auch als amtliche Priester zu bezeichnen. Dabei wird die katholische Beziehung dieses Titels auf das Meßopfer verneint, da dem Priester im evangelischen Sinne keine andere Art des Opfers zusteht, als das allgemeine Opfer der Lippen, das Gebet (Hebr. 13, 15). Vgl. § 87.

§ 85.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde Christi ist ein so nothwendiges Glied in der Weltanschauung der christlichen Re-

ligion [a]), daß die Spaltung der Kirche in eine Vielheit von Theilkirchen und von Secten, und die unaufhörliche Fortdauer der Streitigkeiten innerhalb derselben ein starkes Hinderniß für die Ueberzeugungskraft dieser Religion bildet. Jedoch ist erstens jene Thatsache eine Probe für die Bedeutung des Christenthums als der Religion der Menschheit. Die Spaltungen und die Streitigkeiten in der Kirche sind nämlich dadurch veranlaßt, daß alle möglichen religiösen, sittlichen und intellectuellen Richtungen der vorchristlichen Menschheit mit dem Christenthum verbunden werden sollen. Diese Erscheinung also, welche in keiner Volksreligion möglich ist, im Buddhismus nicht vorkommt und im Islam einen sehr beschränkten Umfang hat, ist ein Beweis dafür, daß das Christenthum alle geistigen Bildungselemente an sich zieht, auch auf die Gefahr seiner Verunstaltung hin. Neben dieser Veranlassung der Spaltungen aber lassen zweitens alle Theilkirchen und Secten die Einheit des christlichen Gottesdienstes thatsächlich darin erkennen, daß sie ohne Ausnahme das Gebet des Herrn officiell gebrauchen [b]), und dabei die Absicht auf das reine Verständniß des Wortes Gottes aufrecht erhalten. Ungeachtet dessen kommen nun die Spaltungen dadurch zu Stande, daß man die Abweichungen theils in den anderen Cultusformen, theils in dem Verständniß des Wortes Gottes als nothwendige Gründe der Trennung achtet. Hieraus ergeben sich aber zwischen den Theilkirchen Unterschiede nicht nur der Art, sondern auch des Grades der Aneignung des Christenthums. Ist man sich also in der Theilkirche, der man unumgänglich angehört, dessen bewußt, an einer höhern Entwickelungsstufe des Christenthums theilzunehmen, als es in den anderen möglich wäre, so ergiebt sich daraus die sittliche Verpflichtung, gerade innerhalb der eigenen Theilkirche die allgemeinen Aufgaben des Christenthums, die religiöse, die gottesdienstliche und die sittliche zu lösen.

a) Joh. 10, 16.

b) Taufe und Abendmahl können trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung (§ 83, a) leider nicht mehr als die factischen Merkmale der Einheit der Kirche genannt werden. Das Abendmahl wird fast überall ohne Scheu gerade zum Bekenntnißzeichen des kirchlichen Particularismus gemacht. Aber auch die Taufe ist nicht so, wie es Luther annahm, gemeinsames Merkmal aller Theilkirchen. In der griechischen Kirche, welche dreimalige Untertauchung ausübt, ist die in der abend-

ländischen Kirche übliche Besprengung nicht so sicher anerkannt, daß nicht je nach dem Urtheile des einzelnen Geistlichen eine Wiedertaufe lateinischer Christen stattfinden könnte. Die zahlreiche Secte der Baptisten erkennt die Besprengung der Kinder gar nicht als Taufe an. Neuerdings weichen auch die römischen Katholiken von der altkirchlichen Anerkennung der Ketzertaufe ab, indem sie protestantische Convertiten hie und da wiedertaufen.

§ 86.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständniß des reinen Wortes Gottes oder die religiöse Weltanschauung des Christenthums in allgemeinen Wahrheitssätzen oder Dogmen ausprägt [a]). Die Abweichung im Dogma (Lehrbegriff, Lehrordnung) ist nun nicht der einzige mögliche Grund der Entstehung von Theilkirchen. Die morgenländische und die abendländische katholische Kirche sind im Dogma ursprünglich einig gewesen, haben sich aber getrennt wegen der Abweichung in Cultus, kirchlicher Sitte und Verfassung. Hingegen ist die große Spaltung der abendländischen Kirche auch im Cultus abhängig von der Abweichung der Lehrbegriffe. Dieselbe beurtheilt man als evangelischer Christ dahin, daß man als solcher eine reifere Entwickelungsstufe des Christenthums einnimmt, als welche die katholische Kirche darstellt (§ 54, c). Das positive Interesse der evangelischen Christen an der Lehrordnung ihrer Kirche, welches hieraus sich ergiebt, ist durch zwei Bedingungen geregelt. **Erstens** muß die kirchliche Lehrordnung nach der heiligen Schrift (§ 3) normirt sein und beziehungsweise berichtigt werden. **Zweitens** bezeichnet die Lehrordnung immer die Kirche als Schule. Es führt also Verwirrung herbei, wenn sie ausschließlich und ohne Beobachtung dessen, was § 79—81 aufgestellt ist, als das „Bekenntniß der Kirche" bezeichnet wird. Denn die kirchlichen Lehrordnungen aus der Reformationszeit können nur durch **gründliche** theologische Bildung angeeignet werden; theologische Bildung überhaupt darf jedoch den Mitgliedern der Kirche als solchen nicht zugemuthet werden. Die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche ist vielmehr nur danach zu beurtheilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit (§ 59, b) ausmacht. Dadurch ist auch der Unterschied des evangelisch-kirchlichen Christenthums gegen die Secten protestantischen Charakters, und gegen alle sectirerischen Bestrebungen

bezeichnet, welche in den evangelischen Kirchen darauf ausgehen, die christliche Vollkommenheit nach anderen Bedingungen zu bestimmen, als welche in der Augsburgischen Confession aufgestellt sind.

a) Das früheste Document der Art, nämlich das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß wird nicht mit Recht als einheitliches Bekenntniß der ganzen Kirche angesehen. Denn es ist in der griechischen Kirche weder in officiellem Gebrauche noch überhaupt bekannt, da es dort ganz und gar in die nicänisch-constantinopolitanische Formel der Glaubensregel aufgegangen ist.

§ 87.

In dem rechtlich abgegrenzten und privilegirten Predigtamt (§ 84, d) ist die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung beabsichtigt. Der Grundsatz der deutschen Reformation, daß die religiös-sittliche Auctorität des Predigtamts keine rechtlich-politische Auctorität sei und mit der letztern nicht vermischt werden dürfe[a]), bewährt sich ohne Schwierigkeit an der Thatsache, daß eine evangelische Localgemeinde als geordnete Einheit wesentlich durch den Bestand und die Ausübung des Predigtamtes in ihr festgestellt ist. Die amtliche Verkündigung des göttlichen Wortes (§ 82) wird nun gelegentlich auch in der Form der Rüge von Irrthümern und Unsitten an bestimmten einzelnen Personen erfolgen, und unter Umständen wird die Localgemeinde Einzelnen die Theilnahme an ihrem Gottesdienste versagen müssen. Aber auch diese Ausübung eines natürlichen Gemeinschaftsrechtes wird nur als moralische Einwirkung und als Anwendung moralischer Nöthigung richtig verstanden. — Eine eigentliche Rechtsbildung mit dem Merkmal des äußern Zwanges kommt der evangelischen Kirche erst zu, indem sie als Vielheit von Localgemeinden doch eine Einheit sein, und zugleich als eine vom Staate privilegirte Corporation auftreten will. Jene Aufgabe nämlich erfordert die rechtsgesetzliche Ordnung abgestufter Aemter, so wie die Beaufsichtigung der Beamten im Interesse des Ganzen; den rechtlichen Zwang aber, der dazu nöthig ist, kann nicht die Kirche als solche üben, sondern nur der Staat[b]), welcher die Kirche als eine öffentliche Corporation anerkennt und schützt. Denn als die rechtlichen Vertreter des christlichen Volkes können die Organe des Staates gegen die Kirche nicht gleichgültig sein. In Deutschland wenigstens haben die geschichtlichen Umstände es sogar mit sich gebracht, daß die

Obrigkeiten im 16. Jahrhundert in der Vertretung der christlichen Territorialgemeinden denselben ihre Rechtsordnung verliehen und deren Ausübung durch eigene staatlich-kirchliche Behörden gesichert haben. Dabei ist es überall zunächst wieder zur Vermischung der religiösen und der rechtlichen Auctorität gekommen, indem, unter Nachwirkung mittelalterlicher Ansichten, die Hauptbestimmung des Staates in die directe Förderung der christlichen Religion und ihrer Sittlichkeit gesetzt wurde. Andererseits entwickelten sich innerhalb des Calvinismus mehrere Formen von rechtlicher Kirchenverfassung, welche unabhängig oder gleichgültig gegen den Staat sind. Von diesen Formen aber ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht möglich gewesen, ohne einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden. Der Puritanismus in England und Amerika hat auf die rechtliche Organisirung der Gesammtgemeinde verzichtet, indem er die Localgemeinden als souverän hinstellte und zwischen ihnen nur eine moralische Verbindung beliebte. In Schottland endlich ist eine Synodalverfassung der Kirche theils in Verbindung mit der Staatsgewalt, theils in Unabhängigkeit von ihr zu Stande gekommen, wodurch aber die in Cultus und Lehre ganz identische Kirche gespalten ist. Das landesherrliche Kirchenregiment in Deutschland ist nun eine Bedingung für den Zusammenhang der verschiedenen evangelischen Landeskirchen in sich und unter einander, welche nicht nach dem Muster jener amerikanischen oder schottischen Verhältnisse beurtheilt und geringgeschätzt werden darf. Nach evangelischem Lehrbegriff giebt es kein ausschließliches Ideal rechtlicher Kirchenverfassung, und der geschichtliche Gang des Protestantismus in Deutschland rechtfertigt die Behauptung, daß die Erhaltung der landeskirchlichen Einheiten den Schutz der evangelischen Kirche vor Zersplitterung in Secten und vor Eroberung durch den Romanismus gewährt. — Aber freilich ist die rechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments auf einem andern Wege zu führen als früher. Denn dasselbe kann weder abgeleitet werden aus der vorgeblich religiösen Abzweckung des Staates, noch aus der fingirten Uebernahme des katholisch-bischöflichen Amtes durch die Landesherren, noch aus dem Umfang der staatlichen Souveränetät als solcher. Jedoch ist die rechtliche Regierung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges Annexum ihrer Souveränetät möglich, weil der nationale Staat

wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche als Ganzes erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, in den Bereich des Staates fällt. Sie ist nothwendig, weil es nicht zum Besten der evangelischen Kirche selbst gereichen würde, daß dieselbe durch rechtliche Selbständigkeit ein Staat im Staate werde, und weil ihre selbständige religiöse Bestimmung beschädigt werden würde, wenn sie auf jenen Weg gedrängt würde. Durch die landesherrliche Regierung der evangelischen Kirche wird auch gerade die grundsätzliche Unterscheidung zwischen religiöser und rechtlicher Auctorität in der Kirche aufrecht erhalten. Denn einerseits wird es durch die landesherrlichen Kirchenbehörden den Pastoren erspart, ihr Amt auch auf die Verwaltung und Regierung der Gesammtkirche auszudehnen, und dessen moralische Auctorität dadurch zu verderben; andererseits ist es den Landesherren zuzutrauen, daß sie die Eigenthümlichkeit der evangelischen Kirche in Gottesdienst und Lehre achten, und ihr nichts aufdrängen, was wider das Evangelium verstößt. Wie weit es gelingen wird, durch Einrichtung von Synoden das zu Recht bestehende Kirchenregiment zu unterstützen und der Gefahr der Auflösung der Landeskirchen vorzubeugen, ist gegenwärtig unentschieden.

a) Conf. Aug. II. 7: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. — Secundum evangelium seu de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.

b) Luther, An den Adel deutscher Nation: „Weil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist.“

§ 88.

Die katholische Beurtheilung der Kirche besteht darin, daß der Werth des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besonderen katholischen Rechts-

ordnungen abhängen soll. Damit nun diese Betrachtungsweise nicht in der evangelischen Kirche und in Anwendung auf sie wiederholt werde, muß man in der Werthschätzung der Kirche welche zur religiösen Gesammtanschauung des Christenthums gehört [a]), alle rechtlichen Formen der Kirche unbeachtet lassen. Denn obwohl in der Geschichte die religiösen Factoren der Kirche nicht wirksam werden ohne die Vermittelung der rechtlichen Formen, so ist die Anschauung der Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes, worin die allgemeine christliche Kirche wirklich besteht (§ 85, b), durchaus gleichgültig gegen die Rechtsordnungen in der Kirche, welche in allen ihren Theilen verschieden sind.

a) Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist, als das Gebiet, welches durch die Sündenvergebung bezeichnet ist (vgl. Luther's Katechismus, 2. Hptst. 3. Art.). Der Glaube erkennt diese Werthbestimmungen der Kirche, und erkennt die Kirche in diesen Beziehungen als eine durch Gott verbürgte Wirklichkeit. Rechtsformen aber sind keine Werthgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen also sieht derselbe ab, indem er den Werth der Kirche feststellt.

§ 89.

Die Taufe (Untertauchung) auf den Namen des Herrn Jesus oder auf Jesus Christus, oder auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes [a]) ist der Erscheinung nach Act der Gemeinde, durch den sie die zu ihr tretenden Einzelnen auf die Offenbarung Gottes verpflichtet, welcher die Gemeinde ihren Bestand verdankt. Diese Verpflichtung schließt die Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich, welche durch das Bad des Körpers symbolisch angezeigt wird, und welche sachlich als die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung oder Versöhnung zu verstehen ist [b]). Der Ritus ist nun aber nicht blos Bekenntnißzeichen des Einzelnen, der als Gläubiger zur Gemeinde tritt, sondern als Handlung der Gemeinde Sacrament, weil der Bestand der Gemeinde in die Offenbarung des Vaters durch den Sohn hineingehört, und dem neu Aufgenommenen den eigenthümlichen Segen dieser Offenbarung gewährleistet. Dieser Werth der Handlung ist gerade in der Taufe der Kinder deutlich ausgedrückt [c]). Obgleich diese Sitte nur auf sehr alter Ueberlieferung und nicht auf Anordnung Christi oder Vorbild der ältesten Gemeinde be-

ruht, so hat sie ihr gutes Recht im Zusammenhange mit der religiösen und sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde. Hingegen beruht die Praxis der baptistischen Secte, erst Erwachsene und zwar solche zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene Personen erkennbar sind, auf der verkehrten Voraussetzung, daß Einer außerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit gelangen könne.

a) Apgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. — Röm. 6, 3; Gal. 3, 27. — Mt. 28, 19.

b) Apgesch. 2, 38. Manche Stellen des N. T., welche regelmäßig auf die christliche Taufe der Einzelnen bezogen werden, sind nicht auf dieselbe berechnet, sondern sind Anspielungen auf die allgemeine Erneuerung der Menschen durch den Geist Gottes, welche von Propheten symbolisch als Reinigung und Erfrischung durch Wasser bezeichnet wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5 vgl. Hesek. 36, 25. 26; Jes. 32, 15; Joel 3, 1).

c) Conf. Aug. I. 9.: Pueri per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam dei. Hier wird die Kindertaufe ganz richtig als ein Act der Weihe derselben durch die Gemeinde dargestellt, die wegen der Stellung der Gemeinde zu Gott effectiv ist.

§ 90.

Das Abendmahl ist in der Erscheinung Act der ganzen Gemeinde (und des Einzelnen, sofern er sich als Glied der Gemeinde darstellt), wodurch dieselbe zunächst den Werth der Lebensaufopferung Christi zu ihrer Gründung dankbar anerkennt [a]). Indem aber Christus selbst den Werth seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt (§ 47, a), so tritt die identische Wiederholung der Abendmahlshandlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl. Da ferner die durch den Opfertod Christi begründete Gemeinde in dem Verhältniß der Sündenvergebung oder Versöhnung zu Gott steht, so ist die Handlung nicht blos Bekenntnißact der Gemeinde, sondern zugleich Sacrament. Dieser Werth der Handlung für den einzelnen Theilnehmer ergiebt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat. Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche

er der Gemeinde die versöhnende Wirkung seines Todes im Voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Werth, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich die aus der Versöhnung entspringende Lebensrichtung auf Demuth, Gottvertrauen und Geduld (§ 59), und daß endlich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinde lebendig angeregt wird. Nun sind die verschiedenen christlichen Confessionskirchen uneinig darüber, wie Leib und Blut Christi, welche durch Brot und Wein abgebildet werden, in der Abendmahlshandlung mit diesen Stoffen verbunden sind. Die katholische Lehre behauptet die Verwandelung der natürlichen Stoffe des Genusses in Leib und Blut Christi, bei der Fortdauer der Erscheinung von Brot und Wein, die lutherische das unräumliche Zusammensein dieser Stoffe in dem Raum der natürlichen, beide den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die calvinische Lehre behauptet, daß die Darreichung des Leibes und Blutes durch Christus zum geistigen Genuß mit dem mündlichen Genuß des Brotes und Weines zeitlich zusammenfalle. Der Streit dieser Lehrweisen läßt sich weder aus den Einsetzungsworten Christi noch aus der zuletzt angeführten Erklärung des Paulus entscheiden. Dies ist um so weniger möglich, als in keiner dieser Confessionslehren der Umstand beachtet ist, daß das gebrochene Brot und der fließende Wein den Leib und das Blut Christi unter den Merkmalen des gewaltsam erlittenen Todes vergegenwärtigen. Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet hat, damit Alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruneinigen, und demgemäß in der Handlung sich trennen.

a) 1 Kor. 11, 23—26; Mc. 14, 22—24; Mt. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20. — 1 Kor. 10, 16. 17.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.